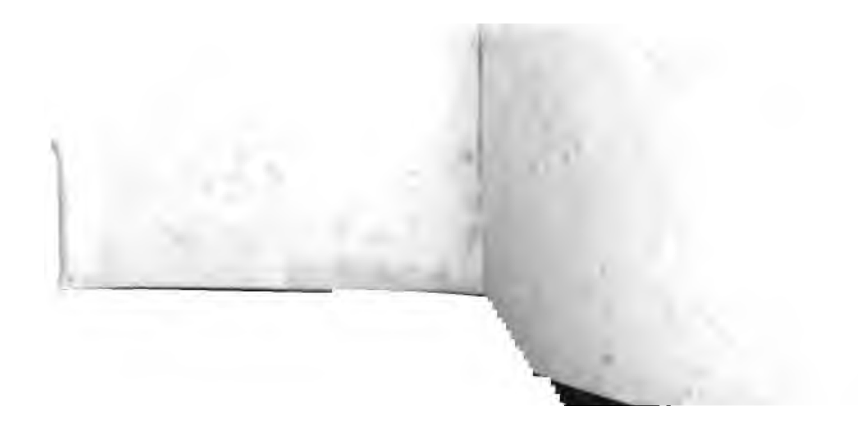










Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,
auswärt. Mitglied der Academia delle Scienze e Lettere di Palermo,
Ehrenmitglied der Société scientifique d'études psychologiques de Paris.

Neue Folge.

Sechsundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1880.



Inhalt.

Zur Kritik herkömmlicher Dogmen und Anschauungsweisen der Logik, insbesondre des Lehrstücks vom Schluß.

Von

Dr. Eduard Rehnisch

Professor in Göttingen.

Erster Artikel.

Die feine geistvolle Skizze von dem Entwicklungsgange des menschlichen Wissens, mit welcher Lotze das vorletzte Buch seines Mikrokosmus eröffnet, schließt mit dem wiederholten, nachdrucksvollen Hinweis auf die Thatsache ab, daß der Schatten des Alterthums noch breit über uns liegt, daß, unheilvoll, in unsern Vorstellungen und Ueberzeugungen über unser Wissen Erkennen und Denken antike Ideen noch immer mit walten und eine correctere Gestaltung derselben verhindern. —

Um jede derartige Erkenntniß ist es aber so, wie es seyn soll, erst dann, wenn wir sie nicht bloß haben, sondern auch ihr gemäß thun. Nicht damit, daß wir's wissen von diesem Schatten: er ist noch da, wir sitzen noch drin, ist es natürlich schon gut, sondern erst damit, daß wir herauskommen aus ihm.

Allein warum sind wir denn eigentlich nicht längst schon heraus, warum sind wir noch immer darin? Ist's denn ein Fatum? ist's Indolenz? Wie kann der alte Irrthum noch immer bestricken? Wie in aller Welt geht das zu? Von wo aus und in welcher Weise läßt sich eine Aenderung hoffen? —

Daß das Alterthum betreffs der in Frage stehenden Dinge so viel über uns überhaupt noch vermag; daß es uns mit unsern Gedanken über unser Wissen Erkennen und Denken noch so in seinem Bann und am Gängelband hat; daß Vorurtheile Irrthümer Befangenheit, wie sie Lotze in seinem Mikrokosmus

dort vorführt, noch immer so gewaltige Macht unter uns haben und in jeder neu heranwachsenden Generation dieselbe immer wieder von neuem erlangen; daß die Geister immer wieder von neuem wie prädisponirt sind für den antiken Irrthum und gefüge für diese Ideen: nichts trägt mehr dazu bei und ist mehr davon Ursach, als ein Kreis von Lehren, der so auf den ersten Blick allerdings wohl als nicht mehr so hochmögend erscheint, über den so äußerlich heutigen Tages allerdings ja nicht wenige ziemlich geringschätziger Meinung sind, von dem sie sich getrösten, ihm seyen die Geister (zum mindesten die ihren) denn doch nun entwachsen, der aber trotzdem seine Macht und seinen Einfluß noch immer an uns allen erweist, an denen, die ihn nicht kennen ebensogut, als an denen, die ihn kennen, an seinen Verächtern nicht minder, als an seinen Verehrern. Zuletzt eben auch etwas, das durch das Alterthum uns geworden, die Ueberlieferin seiner Hinterlassenschaft in Sachen der ersten jener beiden bei Lotze a. a. O. S. 202 formulirten Fragen und Aufgaben,*) die sogenannte alte Schullogik ist es, jene Disciplin, durch welche über die von der ersten der eben erwähnten beiden Aufgaben bezeichneten Dinge (auf jene allbekannte landläufige altherkömmliche Weise) bei uns unterrichtet wird, jene Doctrin, welche wir als die schulmäßige Formulirung der Normen betreffs jener ersten Frage anzusehen gewohnt sind.

Daß diese alte Schullogik zum mindesten vordem eine solche gewaltige Macht im Reiche der Geister gewesen, wird Niemand leugnen. Verschiedenheit der Meinungen wird nur darüber bestehen, ob sie es noch ist, und daß sie Irrthum enthalte und ob dieser von Nachtheil und unheilvoll sey.

---

*) „Zwei Aufgaben stellte dem weiteren Fortschritt die neu gewonnene Einsicht: zuerst die, sich der Formen und der Grundsätze des Verfahrens bewußt zu werden, die der Verknüpfung unserer Gedanken und unserer Beobachtung unentbehrlich sind, um das zu erreichen, was unserem Denken als Wahrheit gelten soll; .... Ebenso unerläßlich war die andere Frage nach dem Werthe, welche alle diese unserem Verstande unvermeidlichen Gesetze des Denkens für die Erfassung der Wahrheit und die Erkenntniß der Dinge selbst besitzen; ..." Lotze, Mikrok. Bd. III. S. 202.

In der That: gehört doch, was in ihr seine schulmäßige Formulirung gefunden, zu dem, was ein wirklich all-gemeinsames Ingrediens und Bestandstück der gesammten abendländischen wissenschaftlichen Bildung ist. Eine lange Reihe von Jahrhunderten ist, Generation für Generation, das Denken und Anschauen eingeschult worden gemäß ihren Normen, ist die Gelehrsamkeit, das Wissen der Schule, hineingeformt worden in ihre Schemata, ist das schulmäßig weiter tradirte Wissen weiter tradirt worden so, wie sie vorschreibt, daß wissenschaftliche Darstellung und Mittheilung gemacht werden solle. — Ueberall steckt sie in unserm gelehrten Wissen mit drin, geht das „ihr gemäß thun" mit der Reception dieses Wissens in uns mit ein.

Der Macht solchergestalt vorhandener und solchergestalt uns beeinflussender Ideen entzieht man sich aber natürlich nicht damit schon, daß man von ihrer schulmäßigen Formulirung nichts weiß oder dieselbe geringschätzt. Gerade dann verfällt man nicht selten dem Einfluß der Fehler und Irrthümer, welche solch ein Ideen- und Normenkreis in sich enthält, bei Gelegenheiten, wo es am meisten auf sich hat, und documentirt, je unfreiwilliger um so drastischer, das Nochbestehen der Macht jener Ideen damit an sich selber. — Daß daher ein solches prahlendes Ueberheben über die alte Schullogik, wie es sich beispielsweise besonders vor etwa zwei Jahrzehnten, als die materialistische Strömung Hochwasser hatte und das Interesse der wissenschaftlich gebildeten Kreise beherrschte, im Troß und Nachwuchs der Naturwissenschaft lärmend laut gemacht und dort eben mit zum guten Ton und zur Mode gehört hat, gar nichts dagegen beweist, daß in den Köpfen dieser „Emancipirten" der Irrthum der alten Schullogik nicht doch noch die Gedanken bestimmte, ist unschwer zu verstehen. Mit dem bloßen Verachten und äußerlichen Ignoriren sind solche Ideen nicht auch schon überwunden.

Sind wir allesammt ihrer Herrschaft doch noch nicht ledig ohnerachtet ganz anderem noch! Nicht bloß solche leichte Cavallerie, wie wir sie da eben erwähnten, hat sich ja an der alten Schullogik gerieben. Auch von Seiten der Producenten

schulmäßiger logischer Lehre wird an dem Herkömmlichen, der alten Schullogik, gemäkelt reformirt und revolutionirt, und ist schon seit Jahrhunderten gemäkelt um- und anzubauen versucht worden daran. Solche Macht, wird man mir sagen, soll diese alte Schullogik über uns alle noch haben? Und — wird es nicht gerade jetzt von „Reform der Logik" allerwärts laut! Werden nicht „Reform-Gedanken" sowohl, als „Reform-Versuche" von den verschiedensten Seiten her offerirt? Hat nicht einzig und allein das letztverflossene, das 1878er, Jahr uns „Reform der Logik" gebracht ebensowohl in der Weise von Sigwart, als in der von Schuppe? Und ist derlei, ist „Reform der Logik" etwa erst ein Gedanke von gestern und heute? Ist es nicht schon einige Zeit her, daß zum ersten Mal einer gleich mit dem Titel „Novum Organon" sehr bestimmt Stellung nahm? Gilt nicht eben auch in Betreff solchen Neubau's an Logik durchaus, was Lotze von der Arbeit an Philosophie gesagt hat: daß das Verdienst, das dabei zu erwerben, nicht sowohl eines der Originalität, sondern nur noch das der Genauigkeit sey?*) — Denn was dies letztere angeht: jenes hohe Bewußtseyn des „es ganz allein gemacht haben", wie es Schuppe bekundet,**) wird man doch nicht etwa dagegen anführen wollen? Nicht von seinem Werk, sondern von seiner Person thut uns ja Schuppe mit jenen Aeußerungen in der That etwas kund: daß er, als er den Inhalt seines Buchs sich erarbeitete, mit seiner wissenschaftlichen Entwicklung noch in jenem jugendlichen Kaspar-Hauser-Stadium war, dessen Sinnesart und dessen Gebahren in Schuppe's Augen, nach dem a. a. O. Seite 78 (Zeile 25 ff.) Gesagten zu urtheilen, inzwischen wohl auch „ein einfältiges Mißverständniß" geworden seyn wird. —

So wird man mir die „Reform der Logik" zum Einwande machen. Und gewiß: daß „Reform der Logik" in der angedeuteten Weise unter uns existirt, das ist eine Thatsache. Und

*) Lotze, Streitschriften S. 5.

**) Schuppe, Erkenntnißtheoretische Logik. Bonn 1878. Seite 4/5 (Schluß der Einleitung).

angesichts dessen kann einem die andere Thatsache, daß die alte Schullogik eben noch Macht über uns alle besitzt, zunächst wohl wunderbar und sonderbar vorkommen. Aber Thatsache ist doch eben auch das: die alte Schullogik ist eben noch da und hat noch immer Macht über die Geister.

Und — haben nicht oft genug gerade solche Reform-, solche Neubau-Versuche, weit entfernt die Macht der alten Schullogik auch nur zu mindern, ihre Macht über die Geister gemehrt und von Neuem befestigt? Und wo nicht die Macht, so doch die Achtung vor ihr? Kommt einem nicht bei diesen Besserungs- und Neubau-Versuchen, und gerade je ostensibler neue Logik als solche sich ankündigt und je prätentiöser sie Stellung zur alten nimmt, häufig genug in den Sinn, wie in dem bekannten Brief vom 2. Febr. 1774 (an seinen Bruder Karl) Lessing über unsere altprotestantische Dogmatik sich ausspricht? —

Die Thatsache, daß „Reform der Logik“ in der angedeuteten Weise unter uns da ist, würde in Wahrheit eine Widerlegung seyn, wenn die Behauptung, gegen die sie geltend gemacht wird, wäre: alle Welt bekenne die alte Schullogik und fühle sich befriedigt von ihr.

In dieser Weise besitzt die alte Schullogik allerdings nicht Macht noch über uns alle. Ob sie sie in dieser Weise überhaupt jemals besessen? Jedenfalls wird schon längst, mannichfach und lebhaft, ein Gefühl des Nicht- oder doch Nicht-voll-Befriedigtseyns durch die alte Schullogik empfunden.

Natürlich: das bloße Gefühl der Nichtbefriedigung beweist dagegen, daß die alte Schullogik doch noch Macht über die Unbefriedigten habe, ebenso wenig schon etwas, wie das ostensible Verachten und Ignoriren es thut. Und der Ruf und Begehr nach „Reform der Logik“ — weit entfernt ein Beweis gegen die Macht der alten Schullogik zu seyn, ist er nicht vielmehr, wenn auch nicht ein Beweis, so doch wenigstens ein Indicium dafür? besagt er denn nicht: man möchte wohl gern heraus aus diesem Bann, aber vor der Hand ist man eben (und man fühlt es auch) noch immer darin?

Aber, entsprungen aus diesem Gefühl, die überkommene Logik befriedige nicht, die Versuche der Neugestaltung derselben: wie steht es mit diesen? — Von vorn herein kann man vermuthen, daß sie durchaus nicht immer in demselben Grade gelungen seyn werden, in welchem das Gefühl der Nothwendigkeit einer Umgestaltung, das zu ihnen trieb, ein gewaltiges war. Wenn ein solcher Versuch anders lehrt, als die Schullogik, so ist damit nicht auch schon gesagt, daß es Richtiges, geschweige denn „das Richtige" ist. — Und Niemand wird in Abrede stellen, daß in der That unter dem, was „Reform der Logik" sich nennt, vielerlei Verfehltes mit ist.

Aber auch dann, wenn solche unter dem Namen „Reform der Logik" auftretende Leistungen etwas nicht überhaupt Mißlungenes sind, auch da, wo sie irgend einen Werth zweifellos haben, ist noch wiedrum sehr zu fragen: was ist denn ihr Inhalt? in der That dasselbe, wofür und wovon die alte Schullogik die Lehre seyn wollte und sollte?

Wer solche Prüfung vornimmt, wird zunächst einer Gruppe von Productionen begegnen, die „Reform der Logik" zu seyn recht ausdrücklich verlangen, auch nichts weniger als etwas überhaupt Mißlungenes sind, aber — des eigenen positiven Inhalts entbehren: Productionen, bei denen die Celebration der Opposition gegen die alte Lehre den Inhalt der neuen ausmacht, Productionen, die also, bei Licht besehen, unter das, was wir hier meinen (wirkliche Versuche der Andersgestaltung), überhaupt gar nicht gehören.

Er wird weiter einer anderen Gruppe von Productionen begegnen, die wiederum, wenn auch in anderer Weise, nicht sind, was wir in der That meinen. Sehr oft, wenn die herkömmliche Logik nicht befriedigte, hat man sich an eine andere (damit allerdings in Verbindung stehende und bei Gelegenheit dessen, was wir durch die alte Schullogik lernen, uns von Interesse werdende), meist wissenschaftlich vornehmer erscheinende Aufgabe, nicht aber daran gemacht, dieselbe Aufgabe, welche die alte Schullogik hat, für deren Lösung sie angesehen wird,

besser zu lösen. Man hat sich und Anderen, bewußt meist aber ohne recht ausdrückliches Bewußtseyn davon, an Stelle dieser Aufgabe jene andere (damit in Zusammenhang stehende, aber doch eben andere) sich schieben lassen und die Arbeit an ihr nun als die neue, höhere Logik bezeichnet, und auf diese Weise des Gefühls der Nichtbefriedigung ledig zu werden versucht.

Und wie wir Menschen nun einmal sind — begegnet es uns denn nicht häufig genug, daß wir die Deduction der Hinfälligkeit des Beweises eines Satzes, oder die Erkenntniß, der Gedankengang, durch welchen ein Satz gefunden, sey nicht hinreichend, um für einen Beweis desselben gelten zu können, brevi manu identificiren mit dem Nachweis der Falschheit des fraglichen Satzes? —: all solches Mißrathen des Versuchs der Neugestaltung (sey's nun, daß er überhaupt etwas Werthloses, sey's daß er, wenn auch sonst noch so vortrefflich, doch jedenfalls für das Bedürfniß nichts war, dessen Befriedigung man von der alten Schullogik wollte) ward nur allzuoft für einen Beweis der Correctheit dessen genommen, was er verdrängen wollte. Daher dann der schließliche Effect der „Reform": das Ansehen und die Macht der alten Schullogik war eben nur noch gemehrt und von neuem befestigt. —

Aber das, was da nun noch übrig bleibt von Unternehmungen der Andersgestaltung der Logik? wird man mich erinnern und fragen. Viel allerdings, recht viel mag in der vorstehend angedeuteten Art von der „Reform der Logik" in der That seine Erledigung finden. Aber alles läßt sich denn doch in dieser Weise nicht abthun. Gibt's denn nicht unter der „Reform der Logik" auch solches, was über dasselbe lehrt, worüber man sonst durch die alte Schullogik belehrt? und zwar anders darüber lehrt, als die alte Schullogik thut? und wahrlich nichts Werthloses, nein etwas Hoch-Werthvolles ist?

Ohne allen Zweifel; mir liegt nichts weniger im Sinn, als das in Abrede zu stellen, nicht offen und herzlich das hohe persönliche Verdienst derer anzuerkennen, die uns erarbeitet, was wir an dergleichen besitzen. Nur verstatte man auch mir eine

Frage: all diese Männer — in der Art, wie sie von dem sprechen, worum sich's hier handelt, documentirt sich da nicht gerade die Macht der alten Schullogik? Sprechen sie davon so, sehen sie's an, stellen sie's dar, wie in der That die Sache es fordert, in der That adäquat dieser? Wird das so, wie sie thun, ansehen und darstellen, wer in der That nicht durch die Brille der alten Schullogik sieht, wem diese nicht in succum et sanguinem übergegangen? Ist, was sie lehren, nun in der That die richtige Lehre, conform und adäquat dem, wovon es eben die Lehre seyn soll und seyn will? und würde ihre Lehre so seyn, wie sie ist, auch wenn's die alte Schullogik nicht gäbe? Oder ist ihnen die Lehre, ja die Aufgabenstellung bereits doch eben auch wieder corrumpirt durch die Dogmen und Anschauungsweisen der alten Schullogik?

Nur die Frage will ich hier aufwerfen, nur überhaupt daran zu denken erinnern, daß man die Unternehmungen zur „Reform der Logik" doch auch darauf hin ansehen müsse. Die Möglichkeit, daß auch in dieser Weise wieder die alte Schullogik ihre Macht documentiren könnte, wird erhellen. Daß in der That vorkommt, wovon ich hier an die Möglichkeit erinnere, daß und wie an dem Werthvollsten, was wir an „Reform der Logik" besitzen, die alte Schullogik de facto in dieser Weise ihre Macht manifestirt, werde ich im weitern Fortgang dieser Untersuchungen verschiedentlich nachweisen. — Dazu aber, worauf es hier augenblicklich ankommt, wird, meine ich, das Vorstehende genügen; dazu nämlich, um das Gefühl los zu werden, als ob die Behauptungen, es sey Thatsache, einerseits:

daß vielfach ein Gefühl der Nichtbefriedigung betreffs der alten Schullogik empfunden wird;

daß man vielfach versucht hat diesem Unbefriedigtseyn abzuhelfen;

daß im Inhalt der auf diese Weise entstandenen Arbeit gar mancherlei Richtiges und wissenschaftlich Werthvolles vorliegt;

und andrerseits:

daß die alte Schullogik mit ihren Dogmen und Anschauungs-
weisen noch Macht über uns alle besitzt;
— als ob dies beides nicht mit einander bestehen, mit einander
nicht vereinbar seyn könnte, als ob das eine davon das andre
unmöglich mache.

Und nur dies: die zur Beurtheilung dieser Dinge erforder-
lichen Begriffe und Vorstellungsweisen klar stellen, nicht aber
die Sache definitiv erledigen, — nicht die Leugner selber
endgiltig überführen, sondern meinen Leser vorläufig orientiren,
an dies und jenes, was man vorerst wohl außer Acht läßt, zu
denken ihn mahnen, aus Unklarheiten und Schwierigkeiten, in
denen man darum mit seinen Gedanken zunächst befangen sich
findet, herauszukommen ihm helfen: nur dies kann ja der Zweck
dieser einleitenden Bemerkungen seyn.

Und zu solcher Verständigung ließe sich betreffs des vorhin
Erörterten leicht noch ein Mehreres thun.

Wir haben „Reform der Logik“ uns bisher immer nur in
der Richtung hin angesehen gedacht: ist's etwas Richtiges? —
ist's ferner etwas betreffs desselben, wovon die alte Schullogik
die Lehre seyn sollte; nicht etwa etwas über einen andern, aller-
dings verwandten und bei den Lehren über die Formen des
Denkens uns von Interesse werdenden Gegenstand? u. s. w.

Allein besinnen wir uns! —: damit das Verhältniß zu
der Behauptung, daß die alte Schullogik noch so mächtig sey,
klar gestellt werde, dazu gehört ja nicht bloß, was in dieser
Richtung der Fragstellung liegt. „Hat es sich geltend ge-
macht?“ — darnach vor allem ist zu dem Zwecke doch auch
noch zu fragen.

Denn zerstiebt denn, wenn der eine Kopf auf das Richtige
kommt, wie von selbst in den andern das Falsche? Häufig ja
nicht einmal im Kopfe des Finders!

Es wäre sehr schön, wenn es so wäre; wenn das Wahre
in dieser Weise von selber sich geltend machte; wenn, sobald
einer das Richtige gefunden, die andern sofort es anerkännten,

ja nur: wenn's außer Zweifel, daß er selber, der Finder, nun in der That darnach thäte. —

Und mithin, wenn wir dies beachten: In Wirklichkeit allerdings steht es, mein' ich, noch anders. Bei aller Anerkennung des Werths und der Verdienstlichkeit dessen, was unter dem zur „Reform der Logik" Vorhandnen in der That Verdienstliches und Werthvolles ist, sind wir doch weit noch davon entfernt, daß bereits irgendwo die Logik nun wirklich in Ordnung wäre.

Aber selbst wenn das wäre, wenn die Darstellung irgend eines von denen, die in unserer Zeit sich um die Logik gemüht, in der That das vollkommen Richtige, die logische Lehre, bei der es nun bleiben kann, wäre: das bloße „da seyn" — damit ist noch nicht widerlegt, daß die alte Schullogik die Geister noch in ihrem Bann hat; davon hört das Alte nicht eo ipso schon auf die Herrschaft zu haben.

Wie es um das „sich geltend gemacht haben" aber de facto steht: nun, fragen wir doch die Urheber selber! Daß seine Darstellung nunmehr das Richtige, die Logik bei der es sein Bewenden haben kann, sey: der Ueberzeugung werden wir bei mehr als einem begegnen. Fragen wir dann aber weiter: und ist deine Lehre nun auch anerkannt, herrschend geworden? —: gerade die, die wir zu fragen in der That für nothwendig erachtet, denen wir, wenn nicht das endgiltig Richtige, doch unter dem, was wir haben, ohne Zweifel das Beste verdanken, werden's gewißlich verneinen!

Und dann liegt es allerdings sehr nahe, weiter zu fragen: Wenn von denen keine — welche logische Lehre ist es denn da, die herrscht, die Anerkennung genießt, die in der „Gelehrten Republik" so zu sagen die Staats-Logik ist? Ist's also nicht eben die alte Schullogik noch immer? —

Ueberhaupt aber — wir haben uns da bisher immer nur um die Verächter Apostaten und Reformatoren der alten Schullogik gekümmert, an sie ausschließlich, und auch an sie zunächst wieder nur in der Weise gedacht: daß sie es in Abrede

stellen, die alte Schullogik habe noch Macht auch über sie. Kommen denn aber nur sie in Betracht? Oder von der andern Seite her angesehen: sind alle, die in Betracht kommen, Verächter und Apostaten der alten Schullogik? Und sind (nicht bloß viele, da ist ja kein Zweifel, nein: sind) alle ihre Verächter und Apostaten, der Reformatoren ganz zu geschweigen, denn so, wie wir sie zunächst eben seyn ließen? Muß etwa gar jeder von ihnen so seyn? Ist's unerhört und undenkbar, daß einer vollständig Verächter und Apostat der alten Schullogik ist, daß er durchaus aufgehört hat an sie zu glauben und von ihr recht herzlich geringschätzig denkt, und daß er doch weiß und sieht: „aber freilich hat sie uns alle, mich selber nicht ausgenommen, aller Ecken und Enden noch in ihrem Bann"? — Steht's mithin etwa so, daß allen, die in Betracht kommen, wenn es sich um die Macht handelt, welche die alte Schullogik über die Geister noch hat, erst erwiesen werden müßte: trotzdem ihr's leugnet, trotzdem ihr von ihr emancipirt zu seyn prätendirt, hat die alte Schullogik doch noch Macht über euch?

Ist es factisch nicht eben in jeder Beziehung ganz anders? Haben die Sätze, mit denen ich Eingangs auf die alte Schullogik zu sprechen kam, auf der einen Seite die wegwerfende Bemerkung veranlaßt: „das alte Gerümpel soll noch von so gewaltigem weitreichendem Einflusse seyn?" — so sind sie ja ganz gewiß noch viel öfter der entrüsteten Frage begegnet: „soll nun etwa auch das Schatten des Alterthums und unheilvoll seyn?" Denn Apostaten und Verächter der alten Schullogik und solche, die überzeugt sind nicht mehr unter ihrem Einfluß zu seyn, gibt es — gewiß! Aber wie groß und compact und gewaltig daneben doch der Kreis ihrer Verehrer und Anhänger! Gegenüber denen, welche in der That vermeinen sich emancipirt zu haben von ihr, wie immens die Zahl derer, welche positiv glauben an sie und überzeugt sind von ihrem Werth. Selbst neben denen dann wieder, welche dabei im Einzelnen ändern und bessern wollen an ihr oder auch anfügen an sie, wie massenhaft die, welche sich unbedingt gefangen geben an sie!

So steht's doch gleich auf den ersten Blick, wenn wir uns selbst nur an das halten, was die, die in diesen Dingen überhaupt einer ausdrücklichen Meinung sind, selber sagen.

Und mithin auch hier wieder: Wie es in der That steht und was ich wirklich behauptet habe, das ist freilich noch mehr, noch etwas andres: über uns alle, auch über ihre Reformatoren Verächter und Apostaten, auch über die die es leugnen hat die alte Schullogik noch Macht. Denn nicht darauf, ob wir's uns ausdrücklich bewußt sind oder gar ausdrücklich sie anerkennen, sondern darauf, daß wir ihr gemäß thun trotzdem so zu thun falsch ist, daß die Gedanken gestaltet werden in einer Weise, die nicht zutreffend ist, und in der sie nicht gestaltet werden würden und die nicht für correct gehalten werden würde ohne das Daseyn der alten Schullogik: darauf kommt es doch eben zweifelhaften Falls an, das ist das experimentum crucis, darin zeigt sich doch eben zuletzt, ob sie noch Macht über uns hat. Und keiner von uns kann sich rühmen, bei ihm sey es aus mit dieser Macht. Es gibt keinen unter uns, dessen Denken unbeeinflußt wäre von der alten Schullogik.

Aber wenn nun auch die, die emancipirt zu seyn prätendiren, wirklich emancipirt wären? Lassen wir sie doch einmal ganz ruhig Recht haben! Welchen Procentsatz, einen wie bedeutenden Bruchtheil macht ihre Gesammtheit denn in der That aus von der Gesammtheit aller, die hier überhaupt in Betracht kommen? von der Gesammtheit derer, die diesen Einfluß nicht leugnen? ja von der Gesammtheit derer selbst nur, die ihn ganz offen bekennen? Selbst wenn wir uns an diese letztern nur halten, wenn wir fingiren, nur sie stünden noch im Bann der alten Schullogik —: etwas andres, als was ich wirklich behaupte, wäre es ja allerdings; aber — wäre nicht selbst dann die alte Schullogik noch eine gewaltige Macht unter uns? Bliebe also zum Mindesten diese Behauptung nicht durchaus selbst dann noch bestehen, wenn die, die frei zu seyn vermeinen, es in der That wären?

Aber selbst noch ganz abgesehen, ob inclusive oder ex-

clusive derer die emancipirt zu seyn prätendiren, bleibt bei dieser Betrachtung die Vorstellung von der Macht der alten Schullogik bei vielen meiner Leser vermuthlich noch weit hinter der Wahrheit zurück. Die Gesammtheit derer die in der That in Betracht kommen, die Gesammtheit derer, welche die alte Schullogik in der That in ihrem Bann hat, stellt sich dabei, muß ich befürchten, ein großer Theil meiner Leser längst nicht umfassend genug vor. Er sucht sie, in seinen Gedanken dadurch bestimmt, daß wir diese Gesammheit zunächst von Seiten derer berührten, die in dem Streit über Werth oder Unwerth der alten Schullogik in Frage kommen, auf einem viel zu eng umschränkten Gebiet.

In der That nun aber die Gesammtheit, welche die alte Schullogik in ihrem Bann hat, die Gesammtheit, die in Betracht kommt, wenn es sich darum handelt, ob und wie große Macht die alte Schullogik noch übt: — man denke da natürlich doch ja nicht etwa bloß an Logik selber, an die Schulwissenschaft der Logik und die an ihr direct, unmittelbar Interessirten. Gleich am Eingang dieser Auseinandersetzungen berührten wir's ja, wie alles gelehrte schulmäßige Wissen von der alten Schullogik durchtränkt ist. Man denke aber weiter doch ja nicht etwa bloß an Wissenschaft und Gelehrsamkeit im irgendwie engeren Sinne, — man nehme dazu auch nicht etwa bloß den Gedanken an Schule und Unterricht. Man denke überhaupt nicht bloß an unser Wissen, sondern auch an unser Handeln. Man suche den Einfluß dieser logischen Schulung nicht bloß im Bestand unsers Wissens, sondern auch in den Gewohnheiten unsers Handelns, lerne darauf achten, daß nicht bloß dort, sondern auch hier die alte Schullogik steckt. Man sehe z. B. die Art, wie bei unsern Beamten, wie auf dem Gericht, in den Bureaux, in den Berathungszimmern der Commissionen, den Sitzungssälen der Parlamente die Dinge anzugreifen und zu behandeln Brauch und Herkommen ist, darauf hin an, ob sich nicht auch an ihr zu erkennen gibt, wie sehr wir noch im Banne der Schullogik sind.

Und die Gesammtheit, welche da vor dem Blick meines

Lesers sich bildet, — ich überlasse es meinem Leser, sich es im Einzelnen auszumalen, wie weit sie über jene andre Gesammtheit noch hinausgreift, an die er vorhin vielleicht zu ausschließlich gedacht hat, die Gesammtheit derer, die in rebus logicis als solchen, sey's auch nur durchaus receptiv, Antheil nehmen. Ich überlasse es meinem Leser, sich zu vergegenwärtigen, in welcher Zahl da zu diesen nun die Gruppen jener hinzutreten, die sich nicht direct um die alte Schullogik kümmern, nicht auf sie in ihrem Gedankenbetrieb sich berufen, sondern auf Institutionen Normen und Gewohnheiten, die aber eben so, wie sie sind, nur um der alten Schullogik, um der Macht willen sind, mit welcher diese die Fundatoren jener Institutionen und Gewohnheiten und ihre Anschauungsweisen beherrschte. Ich überlasse es endlich auch meinem Leser zu erwägen, wie sehr das Zäh- und Festgewurzelt-seyn der Macht der alten Schullogik gerade auch mit auf diesem Theil der in Betracht kommenden Gesammtheit beruht.

In der That: so auf die Art und Weise hin angesehen, wie sie in ihrem eignen Bewußtseyn zur alten Schullogik als expresser schulmäßiger Lehre sich stellen, ist's eine äußerst bunte Völker-Menge, welche diese Gesammtheit, an der alles die alte Schullogik ihre Macht noch erweist, in sich beherbergt. Producenten und bloße Consumenten schulmäßiger logischer Lehre. Solche, die überhaupt logischer Lehre expreß sich bewußt sind, und solche, die das überhaupt nicht sind. Rebellische Elemente — „Ausgetretene" und Ketzer: theils bloße Krakehler Regirer, solche „Schlachtenbummler" und Unteroffiziere der Naturforschung, wie wir ihrer früher gedachten, und ähnliche Geister, theils solche die mit ehrlicher ernster verständiger Arbeit um Reform der Logik sich mühen. So eine Art von logischen „Stillen im Lande" alsdann: die, welche ohne geradezu logischer Lehre als solcher sich nicht bewußt zu seyn, doch um den Schulbetrieb der Logik sich weiter nicht viel kümmern, aber bei der altherkömmlichen Autorität der Schullogik bona fide es sein Bewenden haben lassen und demgemäß thun. Das stehende Heer, die

streitbare Orthodoxie der alten Schullogik dann weiter: die um diesen Schulbetrieb der Logik sich kümmern und offen, ja fanatisch und rabulistisch für das Alte eintreten. — Gläubige und Ungläubige. Glaube an die alte Schullogik, in der That zu vergleichen dem religiösen Glauben des frommen Kinder-Gemüths. Und Rechtgläubigkeit auch, vergleichbar den andern Nuancen kirchlich-theologischer Orthodoxie. — Im Streit über Macht oder Verfall, Werth oder Unwerth der alten Schullogik laut lärmend ihr Daseyn constatirende Trupps, und weite Völkergefilde, in die von diesem Streit kaum eine Kunde, geschweige denn Parteinahme gedrungen. —

Und wollen wir von den mannichfachen Gesichtspunkten, die wir da alle streifen, denjenigen etwas genauer verfolgen, der nach dem ganzen bisherigen Gang unsrer Betrachtung für uns am wichtigsten geworden, so stellt sich diese Gesammtheit derer, an die alle gedacht werden muß, um es in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen, was für eine Macht die alte Schullogik im Reiche der Geister noch ist, eben in folgenden Gruppen uns dar:

1. Die, welche die alte Schullogik ausdrücklich bekennen, die von der Macht der alten Schullogik nicht nur, sondern auch von ihrer Correctheit und Wahrheit überzeugt sind.

2. Die, welche zwar von der Macht, die die alte Schullogik über uns alle, auch über sie selber noch hat, nicht aber von ihrer Correctheit und Güte überzeugt sind.

3. Die gewaltige, je weiter wir blicken um so weiter reichende Schaar derer, welche die Macht, die die alte Schullogik über sie habe, weder leugnen noch einräumen, die alte Schullogik weder bekennen noch leugnen, um schulmäßige logische Lehre überhaupt sich nicht kümmern, und doch auch im Bann der alten Schullogik stehen.

4. Die, welche emancipirt zu seyn prätendiren, die überzeugt sind sowohl davon, daß die alte Schullogik keine Macht mehr über sie habe, als davon, daß sie nichts taugt. —

Und angesichts dieser Gesammtheit nun vollends: „bleib“

— werde ich dem vorschlagen, der bei Erwähnung dieser letzten Gruppe etwa sich's wieder durch den Sinn gehen läßt, daß er in Betreff etwelcher von denen, die emancipirt zu seyn prätendiren, sich noch nicht habe vergewissern können, ob auch an ihnen die alte Schullogik in der That ihre Macht noch erweise, — „bleib ihretwegen doch ruhig der Meinung, die dir die richtige dünkt. Nur sey eben auch nicht blind gegen das Daseyn derer, von denen es dir (überhaupt an sie, und daß sie hier auch mit in Frage kommen, zu denken erinnert) gar nicht zweifelhaft ist: an ihnen documentirt die alte Schullogik noch ihre Macht. Und wir werden selbst bei den schwanken Mitteln zur Verständigung, die in solchen einleitenden Betrachtungen allein zu Gebote stehen, einig mit einander darüber seyn, was für eine gewaltige Macht die alte Schullogik im Reiche der Geister noch ist — viel gewaltiger, als wir namentlich bei dem Gedanken an die vielfache Rede von „Reform der Logik" und im Hinblick auf den einen Zug in den an der Gestaltung und dem Betrieb schulmäßiger logischer Lehre am meisten interessirten und sich interessirenden Kreisen, so für gewöhnlich anzunehmen geneigt sind."

Man vergegenwärtige sich doch nur: die alte Schullogik könnte, insbesondre was das ausdrückliche Bekennen anlangt, in diesen an schulmäßiger logischer Lehre zunächst betheiligten Kreisen, bei den Logikern von Fach, vollständig derelinquirt, vollständig außer Cours, allgemein in Mißachtung gekommen seyn, — es wäre damit noch lange nicht gesagt, daß die alte Schullogik aufgehört hätte eine gewaltige Macht im Reiche der Geister zu seyn! —

Und von dem Zustande, den wir uns da eben fingirten, — wie weit ist es in Wirklichkeit doch noch entfernt! Selbst wenn wir uns auf diesen allerengsten und zunächst betheiligten Kreis, den Kreis derer beschränken, denen die Pflege schulmäßiger logischer Lehre von Berufs wegen obliegt, und wenn es um das ausdrückliche Bekennen sich handelt: wie großen Glauben

findet die alte Schullogik auch da selber noch, wie stark ist auch da noch ihr Anhang! Und wen finden wir alles darinnen!

Es genügt an das zu erinnern, was speciell uns in Deutschland betrifft. Wie groß die Anerkennung des Werthes der alten Schullogik bei dem Begründer und bei anderen Meistern unserer neueren Philosophie! Und während der jüngsten Jahrzehnte alsdann — wie gewaltig das Wesen, wie hochtrabend das Rühmen, das gerade betreffs der ältesten Fassung, der in dem Aristotelischen Organon vorliegenden, gemacht worden von ihr! Wie weitverbreitet und von Einfluß und wirksam geworden der Glaube, insbesondere für die jedesmal heranwachsende Generation, für ihre Erziehung im Denken, für die Unterrichtsstufe des Primaners und des jungen Studenten, an ihr und zwar gerade in dieser Gestaltung, das Rechte, das Naturwüchsige, das was Noth thut, zu haben!

Man weiß ja, in welcher Weise eben kein Geringerer, als Kant*) über die überkommene Logik sich ausgesprochen hat: wie er der endlosen Veränderlichkeit und Unsicherheit metaphysischer Forschung die frühe Vollendung und unveränderte Giltigkeit der logischen Lehren entgegensetzte und rühmte (in jener selben 2. Auflage seines Werks, in der er ihm das Motto aus dem Baco mitgab), daß die Logik schon von den ältesten Zeiten her den sichern Gang einer Wissenschaft gegangen sey, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts zu thun gehabt habe und auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe thun können.

Man weiß auch, wie hierauf unter den Männern erlauchten Namens, die an Kant sich unmittelbar anreihen im Gange unserer deutschen Philosophie, vornehmlich Herbart**) offen und nachdrücklich seine hohe Verehrung der überkommenen schulmäßig tradirten Logik und seine volle aufrichtige Ueberzeugtheit von ihrem sowohl wissenschaftlichen, als pädagogisch-didactischen Werthe bekennt.

*) Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. Vorrede.

**) cf. z. B. Werke Bd. I Seite 594.

Und die Anerkennung der Verdienste des Aristoteles, die in solchen Aussprüchen und Ueberzeugungen der Kant und Herbart sich manifestirt, hat Trendelenburg*) dann für noch nicht hinreichend gefunden: „das ruhmvolle Zeugniß Kant's bleibe hinter Aristoteles' logischer That noch zurück. Denn die Logik Kant's, die formale" (die herkömmliche Schul-) „Logik, habe gegen Aristoteles Rückschritte gethan." — Nicht die jetzt gäng und gäbe Redaction (der Rath und die Mahnung gesellte sich zu diesem Urtheil) dieses Complexes von Lehren, den wir unter der traditionellen Logik der Schule verstehen, sondern die älteste ursprüngliche reine, die im Aristotelischen Organon vorliegende muß gelten; an diese müßt ihr euch halten, dieser gemäß müßt ihr die heranwachsende wissenschaftliche Generation im Denken heranziehen und schulen. —

In Betreff dessen ist unzweifelhaft richtig, daß das Daseyn der Logik seit Aristoteles nicht so ganz geschichtlos gewesen, wie es nach dem Ausspruche Kant's (so, wie er zum Citate geworden) den Anschein gewinnen kann. — Und es ist ebensowenig zu leugnen, daß die Aenderungen, welche die Logik seit Aristoteles erfahren, recht häufig keine Fortschritte gewesen sind. Es kommt auch unzweifelhaft vor, daß die Formulirung einer logischen Lehre, die sich bei Aristoteles findet, den Vorzug verdient vor der Formulirung derselben, die später üblich geworden. — Es läßt sich gleichfalls nicht in Abrede stellen, daß von dem dermaligen Bestande der schulmäßigen logischen Lehre mancherlei durchaus den Charakter des Ruinenhaften Verwitterten Verblaßten Verfallenden trägt. Nicht überall, wo im Laufe der Zeit eine logische Lehre Weglassungen erfahren, sind es unnöthige werthlose Subtilitäten, ins Kraut schießende Triebe, die man ihr genommen. Es kommt auch vor, daß die correctere sachgemäßere feiner ausgestaltete Lehre von ehedem im Laufe der Zeit eine verwässerte schlottrigere verschwommenere und dadurch nicht mehr zutreffende Formulirung erhalten.

*) Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik (2. Aufl.: Seite V). — Logische Untersuchungen Bd. I (2. Aufl.: Seite 33).

Nur ist es dann durchaus nicht immer Aristoteles, bei dem jene markigere Gestaltung der Lehre sich findet; recht oft sind es auch die vielverrufenen Scholastiker oder, Anderer zu geschweigen, die unter den Logikern beinahe verschollenen Schulrectoren der vor-Wolffischen Zeit, die Christian Weise, Joachim Jungius u. s. w., die sie uns bieten.

Und noch weniger steht es so, daß man, sobald es in logicis hapert, nur auf Aristoteles zurückzugehn brauche und alle Noth sey zu Ende. — Zu solcher Abgötterei mit des Aristoteles Organon und solcher wissenschaftlichen Devotion vor demselben, wie sie leider im Anschluß an Trendelenburg bei uns nur allzusehr aufgekommen, schlimmer und abgeschmackter als die Repristinations-Extravaganzen unsrer hochkirchlich-orthodoxen Heißsporne auf ihrem Gebiet, ist nicht eben Anlaß.

In Wahrheit: wie weit ist es doch noch von dem, was sich in der That der jetzt üblichen Gestaltung der herkömmlichen Logik in einer für die Aristotelische zu einem Lob werdenden Weise nachsagen läßt, bis zu dem, was Trendelenburg's obiger Ausspruch besagt! geschweige denn bis zu der ganzen durch Trendelenburg unter uns eingerissenen Vorstellungsweise in Betreff dieser Dinge!

Wenn von den Aenderungen, welche die Logik im Lauf der Jahrhunderte erfahren, eine Menge keine Fortschritte sind, so ist damit ja zunächst überhaupt noch nicht gesagt, daß sie Rückschritte sind; noch viel weniger, daß sie (die Aenderungen dieser Art) allesammt Rückschritte sind, oder wohl gar: daß allemal, wo die logischen Lehren im Lauf der Zeit eine Aenderung erhielten, diese Aenderung eine Verschlechterung gewesen.

Wenn das, was an der Logik anders geworden seit Aristoteles, nicht lauter Fortschritte sind, heißt denn das schon, daß es lauter Rückschritte sind? — Und ist wirklich nur schlechter geworden, nicht auch mancherlei besser geworden an ihr?

Aber selbst wenn wir Trendelenburg einmal durchaus Recht haben lassen mit dem, was sein obiger Ausspruch behauptet,

sind wir denn damit betreffs der Aristotelischen Logik, ihres wissenschaftlichen Werthes, ihrer Richtigkeit, ihrer wissenschaftlichen Vollendetheit eo ipso schon da, wo Trendelenburg persönlich gewesen? ist das etwa eo ipso schon identisch mit dem, was Trendelenburg betreffs der Aristotelischen Logik als seine Ueberzeugung vertreten und so viel er nur konnte zur Geltung gebracht hat? — Ist nicht vielmehr das auf alle Fälle unleugbar, daß, wenn wir den Inhalt jenes Ausspruchs als den zureichenden Grund für diese Ueberzeugung ansehn sollen, eine recht arge Fallacia a Dicto secundum quid ad Dictum simpliciter von uns verlangt wird?

Zunächst (nur im Vorbeigehen sey eben auch das hier erinnert): wenn „die Logik Kant's gegen Aristoteles Rückschritte gemacht", wenn also dieser Endpunkt schlechter als dieser Anfang, so ist damit ja noch gar nicht gesagt, daß der Anfang das Beste, was überhaupt einmal dagewesen ist.

Aber selbst wenn wir auch das wieder zugeben, zugeben also: die Aristotelische Fassung der Lehre verdient den Vorzug vor aller spätern; — da kommt es doch wieder zunächst schon recht sehr darauf an, nicht: daß sich überhaupt behaupten läßt, sie verdiene den Vorzug, sondern: warum und wodurch verdient sie ihn denn? Wenn z. B. bei Aristoteles, wie so natürlich bei einer erstmaligen Formulirung, für eine logische Lehre eine noch unbestimmte mehrdeutige (und eben um dieser Weichheit willen nichtfalsche, erträgliche) Fassung sich findet, etwa bei Drobisch dagegen ein im Lauf der Zeit oder unter der Hand dieses consequenten Denkers daraus entstandener scharfmarkirter festgeformter, ebenso schroff als auf dem von Aristoteles nun einmal geschaffenen Boden folgerichtig uns zugemutheter Irrthum: — ist da wohl Grund uns die Rückkehr zum Anfang zu predigen und den Aristoteles auf Kosten derer von heute zu glorificiren?

Dann aber: wenn die Formulirung einer logischen Lehre anders, aber nicht besser geworden, als sie bei Aristoteles war, heißt denn das schon, sie sey bei Aristoteles richtig?

Die Behauptung: „die Logik des Aristoteles sey besser, als alle spätere", kann durchaus richtig seyn. Darum braucht noch lange nicht wahr zu seyn auch das andre, womit sich, sobald wir an Trendelenburg und seine Bestrebungen denken, jene erste Behauptung verknüpft: die Logik des Aristoteles sey richtig. Dort sind wir denn doch, um der Richtigkeit der ersten Behauptung willen, noch lange nicht. Damit wir in der That dort wären, dazu würde ja nicht allein gehören, daß das, worin die „Logik Kant's" und die „Logik des Aristoteles" nicht übereinstimmt, bei Aristoteles nicht nur besser, sondern wirklich gut, richtig; es würde dazu ganz besonders auch erforderlich seyn, daß auch das beiden Gemeinsame durchaus in Ordnung sey.

Daß das, worin beide übereinstimmen, in Ordnung, erscheint in der Trendelenburg'schen Auffassung als absolut selbstverständlich. Eine Betrachtungsweise, wie sie Trendelenburg aufgebracht hat, muß ihrem ganzen Zuschnitt nach dazu hinneigen, gerade in Betreff dieses Bestandstücks minder achtsam zu seyn. Und doch: wenn das Resultat dieser Betrachtungsweise eben das ist, was Trendelenburg sagt, wenn das an der Logik, was im Lauf der Zeit anders geworden, Rückschritt Verschlechtrung gewesen — weist das vielleicht darauf hin, daß das, was keine Aenderung erfahren, etwas taugt, oder daß daran alles in Ordnung? Etwas „Organisches" (Trendelenburg liebt es ja sonst, seine Gegenstände im Licht des „Organischen" zu betrachten), an dem jede Aenderung eine Verschlechterung war, von dem sind wir nicht geneigt anzunehmen, daß es in seinem Anfangszustand das Rechte gewesen, sondern daß es von Anfang an nichts getaugt hat, etwas Verfehltes gewesen.

Denn eben auch so ganz an sich ist (falls wir im Inhalt der Logik nicht etwa positive Satzung, sondern eben Dinge der Einsicht und der wissenschaftlichen Erkenntniß sehn sollen) diese ganze Trendelenburgische Vorstellungsweise durchaus unwahrscheinlich, durchaus zuwider dem, wie es mit Sachen der wissenschaftlichen Einsicht sonst zu gehn pflegt. — Gewiß, es gibt ja Sagen von einem goldenen Zeitalter in unvordenklicher Zeit, aus

dem die Menschheit dann successive bis zu dem jetzigen eisernen heruntergekommen. Aber wenn so etwas eben nicht Sage, nicht Mythus, sondern Wissenschaft seyn soll, dazu das goldene Zeitalter nicht tief hinten in grauer Vorzeit, sondern so weit da vorn, wie das Zeitalter Philipp's von Macedonien und Alexander's des Großen, und sein Inhalt nicht Menschendaseyn im Ganzen, sondern eine einzige Wissenschaft (noch dazu gerade die über dieses Object): wird einem da nicht zu Muthe, als sey das kindliche Naivität an einem Orte, wo sie nicht hingehört? Und wenn solche Behauptung und Anschauung nun eben doch als Wissenschaft offerirt und octroyirt wird, inmitten dessen und als dessen Gleichen, was uns sonst durch wissenschaftliche Forschung und über dieselbe bekannt ist: — wie solche Behauptung und Anschauung in dieser Umgebung dann dasteht, nennt man das nicht*) „absurd"? —

Und ist es denn, um wieder auf das Vorhinige einzulenken, bei solchen wissenschaftlichen Gegensätzen, wie Trendelenburg da mit seinem Celebriren der „Logik des Aristoteles gegenüber der Logik Kant's" einen hervorgerufen, nicht schon so manches Mal in der Weise gekommen, daß das Ende vom Liede war: mit dem, was er gegen den Anderen sagt, hat ein jeder von euch etwas Rechtes im Sinn; aber das, was ihr beide gelten laßt, — um dessen Richtigkeit ist es übel bestellt?

Müßte nicht schon das dazu auffordern: nachdem bei uns in Betreff der Schullogik so viel Fleiß verwandt worden ist auf die Unterschiede zwischen dem Jetzt und der ursprünglichen (Aristotelischen) Fassung, nun einmal das zu untersuchen, worin sie beide übereinstimmen? nachdem es sich so sehr in den Vordergrund gedrängt hat „ist das oder das besser", nun einmal darnach zu fragen: ist denn das Bessere**) richtig?

An diese vornehmlich durch Trendelenburg herbeigeführten Zustände im deutschen Schulbetriebe der Logik wollen wir an-

*) vergl. Lotze, System der Philosophie. Bd. I. Seite 274 Zeile 11 ff.
**) das Ganze der Schullogik in der für die bessere erklärten Redaction.

knüpfen und Reflexionen darüber nach Art der eben gemachten mögen den Zuschnitt und Gang der nachfolgenden Auseinandersetzungen bestimmen.

In der That, mich dünkt: durch das Modewerden solcher Kritik historischen Charakters, solcher Erwägungen darüber, ob die logische Doctrin als Ganzes und die Formulirung ihrer einzelnen Lehren Fortschritte oder Rückschritte gemacht, ist die Betriebsamkeit auf diesem Gebiet nur allzusehr abgelenkt worden von dem, was das allernöthigste war. Gerade diese Polypragmosyne und die Akribie um die Splitter, von denen der eine von uns die, der andere jene im Auge hat, von denen unsere Großväter mit diesen und des Aristoteles Enkel mit jenen behaftet waren, bringt nur allzusehr mit zu Wege, daß man so wenig Arg nimmt an den Balken, die wir alle mit uns herumschleppen, und daß diese lustig immer wieder hineinverfestigt werden in das Auge des heranwachsenden Geschlechts.

Nicht die Vergleichung zweier verschiedener Redactionen, der ältesten und der jüngsten, mit einander, die Hervorhebung dessen worin sie unterschieden sind und die Erwägung desselben gegen einander, sondern die Erwägung dessen, worin sie übereinstimmen, die Vergleichung des im Laufe der Zeit gleich gebliebenen Kerns dieses Complexes von Lehren mit dem, wovon und wofür sie die Lehren seyn sollen und wollen, mit der Praxis des Denkens: das ist es, worauf man vor allen Dingen sein Augenmerk richten muß, wenn es in erster Linie nicht um Geschichte der Sache, sondern um die Sache selber sich handelt, nicht um Geschichte der Lehre, sondern um Correctheit der Lehre, nicht um Mehrung der Erudition, sondern um Förderung der Einsicht.

Und Kant mag an gelehrtem Wissen über die Geschichte der Logik ein Stümper gewesen seyn gegen die Trendelenburg u. s. w.; darin aber bringt sein obiger Ausspruch doch unbedingt klarere und zutreffendere Vorstellungen zu Wege, als die Auslassungen Trendelenburg's: daß es eben dem Kern und Wesen nach dieselbe Logik, dieselbe Doctrin ist, welche die heutige Gestaltung

der alten Schullogik und die Aristotelische Logik zum Inhalte hat. Um die Verschiedenheiten zweier Redactionen derselben Doctrin, um Differenzen wie etwa zwischen der ersten und einer spätern Fassung desselben Gesetzbuches handelt es sich zwischen den beiden. In dieser Hinsicht aber ist durch die Trendelenburg'sche Betriebsamkeit die Vorstellungsweise eher getrübt als geklärt worden. In der That: nicht von zwei Redactionen einer und derselben Doctrin sondern von zwei verschiednen Doctrinen, möchte man glauben, sey da die Rede. —

Ich werde mithin, wo mein Wissen von dem historischen Gang der fraglichen Dinge so weit reicht und mir davon Notiz zu nehmen von Interesse und Nutzen erscheint, nicht gerade grundsätzlich jede solche Erwähnung geschichtlichen Inhalts vermeiden. Worauf es mir aber ankommt, das ist die altherkömmliche logische Tradition so, wie sie heute noch Macht über die Geister hat, die Formulirung der Lehren derselben, die heutigen Tages unser Denken beherrscht, an die wir heutigen Tags glauben, die wir als Wahrheit weiter tradiren. Diese (was davon von jeher so gewesen, wie es heute noch ist, ganz besonders auch mit) soll das seyn, was uns hier beschäftigt. Von der wollen wir prüfen: können wir bei ihr uns beruhigen? sind ihre Lehren im Einklang, respective verträglich mit der Praxis des Denkens? — ich meine natürlich: im Einklang und verträglich mit dieser da, wo die Correctheit derselben evident und unzweifelhaft ist. Dies (Hinblick auf evident correcte Producte des Denkens) ist ja die uralte Weise, auf die seiner Zeit die Schullogik überhaupt in's Daseyn gekommen, durch die es einst, eben beim Aristoteles, überhaupt einmal zu einem ausdrücklichen Sichbewußtwerden und einer erstmaligen Formulirung der Lehren der Schullogik kam. Nicht mit einer „neuen Methode" also wollen wir's machen; wir bleiben bei der uralten Methode. Nur eine kleine Prüfung der Accuratesse der Arbeit, die da gemacht worden ist und die seit Jahrhunderten mit der Etikette correct zu seyn weiter verkauft wird, wollen wir vornehmen.

Und sollte sich finden, daß diese Correctheit nicht immer vorhanden, daß diese Lehren nicht immer congruent der Praxis des Denkens (da, wo es evidenter Maßen correct ist), dann wollen wir versuchen uns zu Bewußtseyn zu bringen: was hat der Umstand auf sich gehabt, daß wir etwas von der logischen Lehre für correct hielten, was es in Wahrheit nicht ist; in welcher Weise hat sich das geltend gemacht in der Gestaltung unsrer Gedanken, namentlich bei der wissenschaftlichen Arbeit; — oder ist ihr Daseyn in den Köpfen in der That so unschädlich und gleichgiltig, wie jene sagen, die überzeugt von der Armseligkeit und Unzulänglichkeit der herkömmlichen Logik der Schule, aber abhold dem Rumor und der Mühseligkeit eines Umbaus in so elementaren Regionen der gelehrten Ueberlieferung, dem Hergebrachten sich fügen: „es kommt ja nichts darauf an"? —

Es wird uns insbesondere interessiren, ob überhaupt etwas und was auf jenen Umstand zurückzuführen ist und in ihm seine Erklärung findet von der faktischen Gestaltung der philosophischen Forschung und ihren Producten. — Sollte in den Köpfen der Kant, Herbart 2c. die Ueberzeugung, der sie in rebus logicis waren, so ganz wirkungslos gewohnt haben? Bei einer so energischen straffen und zugleich so (gelegentlich bis zur Schulmeisterlichkeit) methodischen Natur wie Herbart zum Beispiel? Wahrscheinlich ist das doch nicht. Und wenn die Doctrin, zu der sie sich in rebus logicis bekannten, eine ungenügende ist: sollte es so glücklich abgegangen seyn, daß diese Unvollkommenheiten ohne jeglichen Einfluß geblieben wären? Zu vermuthen ist doch auch das nicht. Zu vermuthen ist vielmehr: nicht bloß in den Lösungsversuchen der philosophischen Probleme, die die Leibnitz, die Kant, die Herbart erdachten, nein auch schon in der Formulirung der Probleme selber wird der Einfluß der logischen Ideen, die uns eben noch alle beeinflussen, und ihrer Unvollkommenheiten mit im Spiel seyn.

Diese Art der Recherche, der Gedanke überhaupt, daß der Ursprung von Schwierigkeiten, in die wir uns verwickelt

finden, in dieser Richtung zu suchen seyn könnte, ist uns noch wenig geläufig. Ein Zeichen, wie gewaltig (auch intensiv) die alte Schullogik die Geister noch in ihrem Bann hat.*) In der That: von den Zweifeln den Widersprüchen, in die wir uns befangen, von denen wir uns bedrückt fühlen, und aus denen uns herauszubringen wir der Philosophie als ihre Aufgabe zuweisen, — daß wir in sie befangen sind, daß wir uns von ihnen imponiren lassen: oft genug ist eben die Art unsrer logischen Geschultheit, die Macht welche die alte Schullogik noch über uns hat, die Ursach davon.

Das ist das eine, worauf wir ein specielles Augenmerk haben wollen. Und das andre: ist denn diese „Schullogik" in der That etwas für die Schule? das rechte Bildungsmittel, die rechte Norm für den Unterricht über das, was wir mit „Logik" wollen? Ist's in der Ordnung, diese Anschauungsweise, diesen Complex von Lehren das seyn zu lassen, was bei der heranwachsenden Generation die erstmaligen ausdrücklichen Gedanken auf diesem wissenschaftlichen Gebiete bestimmt? Läßt es sich verantworten, die wissenschaftlich heranreifenden Geister immer wieder zunächst durch sie occupiren, sie die Brille seyn zu lassen, durch welche man im Beginn selbständigeren geistigen Lebens zunächst einmal in die Welt hineinsehen lernt? Soll die erste ausdrückliche Meinung, die hinsichtlich der betreffenden Dinge in die heranreifenden Geister hineinkommt und in ihnen sich festsetzt, in alle Ewigkeit fort die dieser Schullogik seyn? Ist so, wie das jetzt betrieben wird, die Sache in ihrem richtigen Gleis, oder ist das ein Nothstand ein Nothbehelf, zugleich eine Bequemlichkeit ein Schlendrian auch, auf dessen Abstellung mit aller Kraft bedacht zu seyn ebensowohl die Gewissenhaftigkeit gegen die, die wir unterrichten sollen, als das Gedeihen der

*) ein um so eclatanteres, als man ja eben auf so ganz Benachbartes schon aufmerksam geworden, wie z. B. die Irrthümer und Vorurtheile, die Lotze in jenem Anfangskapitel des 8. Buchs seines Mikrokosmus vorführt und die ihm dort der unmittelbare Anlaß zu dem Ausspruche werden, daß der Schatten des Alterthums noch breit über uns liegt.

Philosophie ganz gebieterisch fordert? — Jedenfalls: so lange man die alte Schullogik so ruhig hier, bei der jedesmaligen Schulung der wissenschaftlich heranreifenden Generation, wirthschaften läßt, braucht man sich über die Antäus-Natur der Vorstellungsweisen, die in ihr sind, nicht eben zu wundern.

Wir haben also durchaus nur Dinge vor von jenem elementaren Charakter, welcher der „gemeinen Logik" von Alters her eigen ist. — Die Bemerkungen, mit welchen wir diese Abhandlung begannen, legten es nahe die Frage aufzuwerfen: ist die Tradition der alten Schullogik förderlich dem Fortbestehen und Sich-immer-wieder-erzeugen der Irrthümer, auf welche Lotze in jenem Anfangscapitel des 8. Buchs seines Mikrokosmus aufmerksam macht? und wie (in concreto) geschieht das? Aber nicht dies wollen wir hier zu unserem Thema machen; nicht: ob und wie die alte Schullogik ein Vehikel der Irrthümer ist in Sachen der zweiten von jenen beiden Fragen, die ich oben Seite 2 mit den Worten Lotze's anführte. Sondern wir wollen die Schullogik durchaus nur für das nehmen und in Hinsicht dessen prüfen, wofür sie von Alters her angesehn wird: die Belehrung in Sachen der ersten jener beiden Fragen.

In der That ist das werth, es ausdrücklich zu beachten. Und es ist vielleicht rückwirkend der vollen Verständigung über mancherlei förderlich, was wir im Vorhergehenden besprachen, wenn wir noch die folgenden paar Bemerkungen darauf verwenden.

Auf die Frage, was denn die alte Schullogik sey, kann die Belehrung leichtlich in der folgenden Weise verschieden ausfallen.

Der eine wird sagen: Hier dieses Buch; was du darin findest, das ist die alte Schullogik.

Der andere dagegen, mit dem nämlichen Buch: Hier dies Buch; was du darin da-und-darüber (die erste jener beiden Fragen) findest, das ist die alte Schullogik.

Die Verschiedenheit, die das möglicher Weise involvirt, und wie sie zu Wege kommen kann, wird man sich unschwer verständlich machen.

Es hat durchaus seine Richtigkeit: die alte Schullogik soll seyn (und von Alters her ist das so, daß man ihr diese Aufgabe zuweist) die Wissenschaft und die Belehrung in Sachen der ersten jener beiden Fragen.

Einmal aber: so scharf wie dort a. a. O. Lotze verschiedene Fragen und Aufgaben sondert, als deren Lösung eine vorhandene Summe von Lehren, ein vorhandener Complex von Anschauungen und Ueberzeugungen in Betreff unsers Denkens Erkennens und Wissens erscheint, so scharf wie Lotze hier von einer elementareren hausbackeneren Aufgabengruppe eine wissenschaftlich vornehmere trennt: so scharf sondert man natürlich nicht, wenn man auf die betreffenden Dinge zum ersten Mal kommt, sich ihrer bewußt zu werden, beziehentlich noch ohne sich ihrer expreß bewußt zu werden, überhaupt auf das „ihnen gemäß thun" zu kommen beginnt. Sondern viel später erst, nachdem eine solche Vielheit bezüglicher Lehren lang schon vorhanden, wird in dieser bestimmten und scharfen Weise gesondert.

Und auch dann wiederum: so scharf, wie sich da wohl die Aufgaben sondern lassen, die Fragen und Gesichtspunkte, in Hinsicht deren wir bei dem betreffenden Gegenstand alles ein Bedürfniß der Aufklärung empfinden, — es ist nicht gesagt, daß sich ebenso scharf und durchschneidend auch sondern und auseinanderhalten läßt in der wirklichen Lösung der Aufgaben.

Auch bei der Lösung dies thun, — in dem in Rede stehenden Fall („alte Schullogik", „Belehrung in Sachen der ersten von den öfter genannten beiden Fragen") würde das heißen: hierüber belehren, ohne die anderen Seiten des ganzen Objects irgendwie mit herein zu bringen, etwelches aus dem übrigen Bereich unsrer Anschauungen und Ueberzeugungen über unser Denken Erkennen und Wissen, aus dem Bereich jener andern Gesichtspunkte, wie deren einen jene zweite a. a. O. von Lotze formulirte Frage nennt.

Es soll natürlich hier ganz dahingestellt bleiben, wie es de facto darum steht: ob eine Lösung der Aufgabe der alten Schullogik in der angedeuteten Weise überhaupt möglich, ob

also alles jene Andere dabei überhaupt absonderbar ist? ob ferner, falls möglich, eine in dieser Weise hergestellte Lösung nicht etwas durchaus Unbrauchbares seyn würde? weiter: ob zu dem taugend, wozu man die alte Schullogik allgemein braucht: Schulung des Nachwuchses in der „Gelehrten Republik“? endlich, wenn auch das bejaht werden könnte, ob factisch in der alten Schullogik all jenes Andere abgesondert ist? — Nicht uns vergewissern, was in der That vorkommt, sondern nur uns verständlich machen, wie es in diesen Dingen leichtlich stehen kann, wollen wir ja.

Wer über Mahlen und Müllerei zu belehren vorhat, bei dem wird so leicht auch von Korn und Mehl mit die Rede.

Zum Beispiel (eine Möglichkeit) eben so auch, wenn es um's Denken sich handelt: — daß also durch die Belehrung über dasselbe nicht bloß, um im Bilde zu bleiben, vom Mahlen selber und dem was zum correcten Gange der Mühle gehört, sondern auch vom Korn und vom Mehl, von dem Material, das aufgegeben, und dem Product, das aus der Mühle hervorgeht, eine bestimmte Meinung und Vorstellung erzeugt wird.

Und nun: eben in Betreff des „Korn“ und „Mehl“ beim Denken — da hat das Alterthum Ideen gehabt, die nicht mehr die unseren sind, die inzwischen durch bessere, zutreffendere ersetzt worden sind.

Es könnte ja nun seyn, wenn wir bei der alten Schullogik nicht das Gefühl der Befriedigung haben, daß das daher rührte, daß aus ihr Ideen des Alterthums in Betreff des „Kornes“ und „Mehles“ beim Denken, resp. die Folgen davon, noch nicht ausgemerzt, sondern (vielleicht nicht gerade in offen zu Tage liegender, ohne Weiteres mit Händen greifbarer Weise) in ihr noch enthalten sind.

Und so zum Beispiel könnte es also seyn, daß die alte Schullogik eine der Umarbeitung bedürftige Gestalt hätte, ohne daß ihr doch in dem, wovon sie die Lehre seyn will, ein Makel anhaftete.

Es könnte also um die alte Schullogik seyn — vergleichbar

etwa damit, wie es um ein Rechenbuch ist, dessen Zweck ist das Rechnen, das Addiren Subtrahiren Multipliciren und Dividiren zu lehren, und das dies (an sich) nach wie vor ganz correct und geschickt lehrt, das aber in seiner jetzigen Gestalt unbrauchbar geworden und namentlich für die, die wirklich aus ihm lernen sollen, nicht mehr zu brauchen ist, weil ein neues Münz-, Maß- und Gewichtssystem eingeführt worden ist. Oder um ein Rechenbuch, in welchem Zeug von der Art mit untergelaufen wäre wie: daß 4 Thaler = 6 Gulden süddeutsch, 1 Gramm = dem Gewicht eines Cubikcentimeters Meerwasser bei einer Temperatur von 0 Grad seyn sollte.

Ich möchte nicht behaupten, daß man, von diesem Gesichtspunkte aus angesehen, sich von der alten Schullogik sehr befriedigt fühlen könnte.

Nicht das aber wollen wir unsere Aufgabe seyn lassen. Wir wollen nicht Prüfungen anstellen von der Art wie: ob die alte Schullogik, um in dem eben gebrauchten Bilde zu reden, einer Umarbeitung aus den Medimnen, Stadien, Talenten und Drachmen in die Hektoliter, Kilometer, Kronen und Mark bedürftig, oder ob sie*) mit Irrthum von der Art verquickt sey, wie daß das Jahr = 354 Tagen, oder daß die Zeiträume von einem Durchgang der Sonne durch den Zenith eines Orts bis zum nächsten alle gleich lang seyen u. s. w. Sondern wir wollen die alte Schullogik darauf hin ansehen, ob sie, um im Bilde zu bleiben, das Rechnen selber ordentlich lehrt. — Nur wenn das Rechenbuch in dieser Hinsicht verdient erhalten zu bleiben, würde sich's ja auch (nebenbei bemerkt) der Mühe verlohnen, in der vorhin erwähnten anderen Weise es wieder in Schick zu bringen zu suchen.

Das durch die erste von jenen beiden aus Lotze's Mikrokosmus bereits öfter citirten Aufgaben und Fragen Angedeutete: sich der Verfahrungsweisen des Denkens bewußt zu werden, und

*) und in Wahrheit würde es ja eben bei der Logik viel mehr, als um obsolet gewordene Dinge positiver Satzung, um als falsch Erkanntes und deßhalb Aufgegebenes sich handeln.

richtiges Denken vom falschen unterscheiden zu können, — das waren die elementaren primitiven Motive, um derentwillen es überhaupt zu der Lehre seiner Zeit kam, in der zu unterrichten die Aufgabe der alten Schullogik ist.

Nun denn: entsprechen die Lehren der Schullogik in der That diesen beiden primitiven Gesichtspunkten? Referiren sie den Thatbestand getreu und unentstellt? Sind ihre Regeln geeignet richtiges Denken vom falschen unterscheiden zu lassen? Hierauf, wie gesagt, nur hierauf — nur auf „die gemeine", nicht auf vornehmere, „höhere" Logik soll unser Vorhaben gerichtet seyn. Nur in diesen elementaren Regionen des Bereichs wissenschaftlicher Untersuchung über unser Denken Erkennen und Wissen, in denen die Schullogik von Alters her haust, wollen wir uns bewegen.

Und an diese einfache beschränkte elementare Aufgabe (vielleicht, daß das Manchem denn doch gar zu simpel und hausbacken scheint) wollen wir gehen in der Gesinnung, daß nicht Originalität sondern Genauigkeit das ist, woran etwas liegt.

1.

Das alte Stammgebiet der Logik, der Krystallisationskern, an welchen sich all das Andere nach und nach angeschlossen, was alles sonst noch zum üblichen Bestande des Inhalts der Schullogik auch mit gehört, ist bekanntlich die Lehre vom Schluß, das Lehrstück also, das sich bezieht auf jene Leistung des Denkens aus gegebenen Urtheilen neue zu gewinnen, die Erwägung und Formulirung der Bedingungen, welchen Sätze genügen müssen, damit ihre Wahrheit und Giltigkeit die Wahrheit und Giltigkeit eines anderen Satzes, resp. welches andren, verbürgt. — Mustern wir also vor Allem einmal die Lehre vom Schluß.

Des Gegebenen ist dabei dreierlei. Gegeben ist uns nicht bloß die Schullogik, die altüberkommene Gemeingut gewordene und landläufig geglaubte logische Tradition auf der einen, die Praxis des Denkens auf der anderen Seite. Ein Complex von Ergebnissen wissenschaftlicher Betriebsamkeit in Sachen der Logik, die nicht Commun-Gut, nicht allgemein gäng

und gäbe Ueberzeugung repräsentiren, sondern noch als (Privat-) Eigenthum einzelner Forscher resp. deren Sonder-Meinung dastehen, kommt dazu noch als Drittes: eine Mannichfaltigkeit von Bemerkungen und Sätzen, theils kritisch theils thetisch, theils die herkömmliche logische Lehre theils das Denken selber zum Inhalte habend, — eben das, was gegen und zur Besserung der landläufigen logischen Tradition bereits geltend gemacht worden ist.

In der That nun: befriedigend, eine geschickte und getreue Codification der Normen und Verfahrungsweisen des Denkens ist die alte Schullogik nicht. Und woran das liegt und was ihr fehlt: — eines wird man [ist man erst überhaupt einmal dazu gelangt sich so, wie wir es hier thun, die Aufgabe zu stellen*)] wohl vor allem andern und wie von selber gewahr: sie ist zu eng, diese herkömmliche logische Lehre. Ihre Sätze bringen wohl etwas zum Ausdruck, was auch vorkommt in der Praxis des Denkens; aber sie ignoriren vollständig vieles, was da nicht minder vorkommt. Und schon um deß willen**) muß es irreführend, Vorurtheile erzeugend, nicht die Köpfe klärend sondern die Köpfe verwirrend wirken, wenn (wie in der Schullogik eben geschieht) das Aggregat dieser Sätze nun doch, noch dazu in schulmäßiger Unterweisung an Anfänger, zur Mittheilung gelangt und aufgenommen wird als „die Lehre" vom Denken, vom wissenschaftlichen Denken, von den Elementen allen Denkens, oder für welche der in dieser Beziehung üblichen Formulirungen man sich sonst etwa entscheidet. — Und schon um deß willen also: nicht nur, daß sie von vielerlei, wovon sie auch sprechen sollte, nicht spricht; auch von dem, wovon sie spricht, spricht die alte Schullogik nicht richtig und orientirend.

Das gilt von der Lehre der Schullogik überhaupt, nicht

*) also dazu gelangt, dies beides so expreß einander gegenüberstellen und das erste an dem andern messen zu wollen: die herkömmliche logische Lehre und die Praxis des Denkens.

**) denn daß „zu große Engigkeit" alles erkläre, daß sich auf zu große Engigkeit alles Unbefriedigtseyn zurückführen lasse, soll damit nicht gesagt seyn. Wie es in dieser Hinsicht in der That steht, das kann und mag hier noch vollständig dahingestellt bleiben.

bloß von dem Lehrstück vom Schluß. Es gilt aber auch, und nicht zuletzt und am wenigsten von diesem.

In der That — werfen wir zunächst doch nur ein paar Blicke auf das, was dagegen und zu seiner Besserung bereits geltend gemacht worden ist, auf die vorhin erwähnte dritte Art des uns für unsere Untersuchung Gegebenen, sofern es eben dieses Lehrstück betrifft! —

Sobald von Unvollkommenheit der altherkömmlichen schulmäßigen Schlußlehre die Rede ist: man weiß ja, woran unser Zeitalter da mit Vorliebe denkt, welche Richtung, sobald einer diese Behauptung vernimmt, die Gedanken in unsern Gemüthern wie von selber einschlagen. Und es ist ja auch in der That etwas Richtiges, Unleugbares und Großes, was da unserm Zeitalter immer wieder zuerst in den Sinn kommt: daß vor allem in Gestalt unsrer modernen Naturforschung eine Praxis des Denkens entstanden, von der die logische Schöpfung des Aristoteles nichts wußte, die er und sein Zeitalter nicht kannte, und welcher der von ihm ausgehende Strom logischer Lehre nicht gerecht wird. — Nichts sonst wird aber auch selbst nur annähernd in so weiten Kreisen als ein Makel, eine Unvollkommenheit an der alten Schullogik empfunden, als eben dies. Kein andrer Vorwurf gegen sie ist so wenig bloße Sonder-Meinung einer Anzahl Einzelner mehr, sondern so sehr auf dem Wege allgemein gäng und gäbe zu werden, als eben dieser. Nirgends sonst in rebus logicis hat der Dissens zugleich einen solchen Grad von Gleichgerichtetheit, wie eben hier; nicht jene Art, wie sie sonst das gewöhnliche ist, daß mit seinem Gefühl der Nichtbefriedigung und seinem Glauben, wie Abhülfe möglich, der eine nach Süden, der andre nach Westnordwest, der dritte vertical zu beiden, jedoch mit ein wenig Inclination nach Ost hin, hinauswill; alles will hier vielmehr im Großen und Ganzen nach ein und derselben Richtung. Nirgends sonst hat der Dissens auch so viel Positives aufzuweisen, nirgends sonst steht der Ueberzeugung, die altüberkommene Lehre sey mangelhaft, so vorgeschrittene Arbeit sie zu ergänzen und zu bessern zur Seite,

als eben hier. Wenn wir das Lehrstück vom Schluß bei Aristoteles und bei hervorragenden Logikern der Jetztzeit vergleichen, so ist keine Frage, daß nicht bloß zu den alten Gewohnheiten der Praxis des Denkens, sondern auch zu dem alten Bestande der Lehre davon, eben unter dem Einfluß dieser Fortschritte der Praxis, Neues gekommen, und daß nicht bloß in der wissenschaftlichen Praxis des Denkens, sondern auch in der Anschauungsweise dieser Logiker (der Koryphäen, und auch noch etwas weiter herab) Induction und Analogie dem Syllogismus, dem Schluß vom Allgemeinen auf das Besondre, in ganz andrer Weise an die Seite getreten sind, als sie vordem etwa auch mit daseyn durften. So wie heutigen Tages auch in der Anschauungsweise' dieser Logiker die Ueberzeugung immanent ist, daß der Syllogismus eine, aber nicht die einzige Art ist Urtheile aus gegebenen Urtheilen zu erschließen, ist sie es vordem auch nur entfernt nicht gewesen. Und wenn in den Niederungen des Schulbetriebes der Logik trotz alledem darüber noch immer docirt wird, wie wenn wir im Zeitalter des Aristoteles lebten, so wird man es jenen begeisterten Prädicanten des naturwissenschaftlichen Fortschritts kaum verargen können, wenn sie das für verkommene Wirthschaft erklären. —

Sagen könnte man uns da nun freilich noch immer: zu eng sie nennen, den Vorwurf erheben, den ihr vorhin der alten Schullogik im Allgemeinen und ihrem Lehrstück vom Schluß insbesondre gemacht und nun zu begründen habt, — thun als ob die alte Schullogik überhaupt gar nicht wüßte, daß es Induction und Analogie gibt, könnt und dürft ihr darum doch nicht. So wichtig so werthvoll so großartig jene Entwicklung der Praxis des Denkens auch seyn mag, die der Gegenstand oft so trunkener und unklarer Bewunderung ist: was in der Logik um deß willen sich nothwendig gemacht hat, das ist doch jedenfalls nur Ausbau eines durch ein paar Eckquadern gleich von Aristoteles immerhin schon markirten Theils des Gebäudes.

Aber zu bedenken würde doch auch hiergegen wiederum seyn, ob es nicht auch desorientirt, die Geister verwirrt, und

zwar gerade auch zu enge Anschauungen erzeugt, wenn ein Torso nicht ausdrücklich als Torso, ein unfertiges Bruchstück nicht ausdrücklich als unfertig, sondern [wie eben in der alten Schullogik geschieht] so schlechthin, als wär's eben das, was man in der That meint und begehrt (die res perfecta atque absoluta, das Gebäude wie's eben seyn soll) hingestellt — noch dazu vor den, der lernen, über diese Dinge zu Bewußtseyn kommen soll, hingestellt wird.

Und fraglich bliebe dann weiter auch noch, ob denn die Art, wie Aristoteles diese paar Eckquadern dem von ihm ausgeführten Theil des Gebäudes angefügt hat, correct ist, ob die Art wie man auch in der Logik der Gegenwart, auch in den Darstellungen der hervorragendsten und mit der Naturforschung befreundetsten Vertreter, diese doch so eigentlich modernen Stücke der Schlußlehre mit dem Altüberkommenen in Verbindung gebracht findet, die der Sache entsprechende ist, oder ob nicht gerade diese Art der Verlöthung auch Irrthum erzeugt.

Indeß wollen wir überhaupt nicht von dieser Region der Schlußlehre (in der Wirthschaft der alten Schullogik doch nur entlegenem nicht unter den Pflug genommenem Außenland) her den Vorwurf, welchen wir erhoben, zu substantiiren beginnen. Wir wollen dazu der alten Schullogik nachgehen in den Bereich dessen, was von Anfang an so recht eigentlich ihre Domaine gewesen: des Syllogismus, und zwar des einfachen Syllogismus.

Wir setzen also voraus, daß die Zahl der Sätze, auf deren Richtigkeit die Richtigkeit eines anderen Satzes basirbar seyn soll, auf zwei sich beschränkt. Beide einen gemeinsamen Terminus, um in der üblichen Ausdrucksweise zu reden, den Medius enthaltend. Dieser Terminus medius in dem einen von ihnen verknüpft mit einem Terminus major, in dem andern mit einem Terminus minor.

Auch hier wieder möge zunächst, ohne vorerst dann daran haften zu bleiben, etwas, was wir bereits vorfinden, mit einem Wort in Erinnerung gebracht seyn. Auch darauf ist ja bereits (und

zwar in einer Weiſe, daß man, um den allervorſichtigſten Ausdruck zu wählen, ſich ſchwerlich dem Zugeſtändniß wird zu entziehen vermögen, es ſey etwas daran) hingewieſen worden,*) daß, wie der Syllogismus wohl eine, aber nicht die einzige Art iſt Urtheile aus gegebenen Urtheilen zu erſchließen, ſo der Syllogismus, wie ihn die Schullogik lehrt, die Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Geſtaltung des Syllogismus nicht die einzige und nicht einmal diejenige Geſtaltung des Syllogismus iſt, die zu den beſtmöglichen, ſachlich werthvollſten Schlußſätzen führt.

Wenn dem aber ſo iſt, und man macht nun wirklich Ernſt mit dieſer Ueberzeugung, nimmt ſich die Zeit ſich einmal umzuſehen, wo wir in Folge jener Gedankenreihe denn nun ſo eigentlich ſind: was für eine Perſpective eröffnet ſich da? Kann man ſich da etwa auch wiederum getröſten: „Ausbau! zum vortrefflichen Alten auf von Anfang an vorgeſehener Stelle ein werthvolles Neues?“ Heißt es jetzt nicht vielmehr unweigerlich: mit der „Vortrefflichkeit“ des Alten iſt es zu Ende; auch wenn es ſich ausſchließlich um dieſes beſchränkte Object (um bloß zwei gegebene Sätze) handelt, ſind die traditionellen Prätenſionen der alten Schullogik hinfällig, iſt ihre Lehre als nicht in Ordnung, nicht befriedigend erfunden worden, ſondern — eben als zu eng?

Indeß ſey uns auch das, ſo wie wir es vorfinden, für den erſten Anfang nicht elementar, nicht „gemeine“ Logik, nicht in den Kram und in den Geſichtskreis der alten Schullogik in concreto mitten hineingehend genug! — Allein auch noch in andrer, als der ſoeben in Erinnerung gebrachten Weiſe iſt ja bereits (und das wollen wir zum Ausgangs- und Anknüpfungspunkte für unſere eigene weitere Beſchäftigung mit unſerem Gegenſtand machen) ſelber auf dieſem ihrem ureigenſten Gebiet, dem des einfachen Syllogismus, die Lehre und Anſchauungsweiſe der alten Schullogik als unvollkommen, als unrichtig, und zwar geradezu handgreiflich eben als zu eng erkannt worden: Nicht

*) vergl. z. B. Lotze, Syſtem der Philoſophie. Erſter Theil. Buch I. Cap. 3. B.

jeder durchaus correcte, inhaltlich brauchbare und in der That gebrauchte einfache Syllogismus gehört unter einen der neunzehn Modi, welche die alte Schullogik allein für schlußkräftig ansieht.*) „Mindestens eine der beiden Prämissen muß allgemein, mindestens eine bejahend seyn" wird in der Logik Jahr aus Jahr ein seit so und so viel Jahrhunderten gepredigt. Und doch braucht man nur eine kurze Umschau zu halten unter dem, wie im Leben und in den einzelnen Wissenschaften in der That gedacht wird, um sich zu vergewissern, daß da tagtäglich, und zwar in correcter und äußerst nützlicher Weise geschlossen wird aus Prämissen, von denen weder die eine noch die andre bejahend, von denen weder die eine noch die andre allgemein ist, von denen aber weder die eine noch die andere im Uebrigen irgendwie besser oder anders ist, als wie die Prämissen in Beispielen der von der Logik als zulässig angesehenen Gestaltungen des einfachen Syllogismus. Aus Sätze-Paaren der Art, wie sie etwa die folgenden Beispiele uns in Erinnerung bringen:

Lessing war kein Freund der Geistlichen.
Lessing war kein Verächter des Christenthums.

oder:

Diese Leute da sind durchaus nicht mehr jung.
Sie handeln aber durchaus nicht verständig.

oder:

Der-und-der war ein nichtsnutziger Junge.
——— ist ein äußerst tüchtiger Mann geworden.

oder:

Cajus ist nicht classisch gebildet.
Aber ein ausgezeichneter Gelehrter ist er.

oder:

Dort-und-dort ist die kirchliche Trauung nicht obligatorisch.
Aber verzichtet wird dort von den Eheschließenden auf die kirchliche Trauung doch nicht.

— schließen wir im lebendigen Gebrauch des Denkens nicht Nichts, sondern ziehen daraus Folgerungen, die für den Fort-

*) vergl. z. B. Lotze a. a. O. Seite 112. 113. — Bolzano, Wissenschaftslehre Bd. II. Seite 559. 60.

schritt der persönlichen Lebenserfahrung, der allgemeinen Bildung, der wissenschaftlichen Forschung von mehr Werth sind, als Verstandesgebrauch ad modum der altherkömmlichen Schulbeispiele von Schlüssen nach Barbara:

Omne animal est substantia,	Alles Metall ist dehnbar.
Omnis homo est animal; ergo	Alles Blei ist Metall.
Omnis homo est substantia.	Also ist alles Blei dehnbar.

2.

Es mag vielleicht für den Augenblick den Anschein gewinnen, als verlören wir uns ganz und gar in die internen Minutien des Schulbetriebes der Logik, wenn ich das Folgende zur Sprache bringe und bringen muß, und als komme ich dabei obendrein in die Lage betreffs der Hälfte dessen, was ich soeben an ihr bemängelt, der herkömmlichen logischen Lehre eine Ehrenerklärung ausstellen zu müssen. Doch soll, hoffe ich, das Anknüpfen an diese schulmäßig-kleinlichen Dinge als recht instructiv sich erweisen, um darüber zu orientiren, was die gäng- und gäben logischen Lehren denn in der That werth sind.

Während darüber kein Zweifel seyn kann, daß auf Schlüsse nach Art des ersten zweiten und fünften von den Beispielen vorhin erst ein paar Männer, deren Namen uns präsent sind, die Logik aufmerksam gemacht haben, ist von Schlüssen nach Art des dritten und vierten jener Beispiele dagegen (also zwei singuläre Prämissen, von denen aber mindestens eine bejahend) in der Logik nicht erst seit gestern und vorgestern und bei zweien oder dreien, sondern — ja wer weiß denn wie lange? und bei wem denn nicht? — mit die Rede. Und sie gelangen auf eine Art zur Erwähnung, daß es das Aussehen gewinnt, als ordneten sich diese Gestaltungen des Schlusses in correctester und selbstverständlichster Weise den in der Logik aufgestellten syllogistischen Normen unter, als sey ihre Existenz keinerlei Stein des Anstoßes für das Dogma der Schullogik, daß mindestens eine der beiden Prämissen allgemein seyn müsse.

„Singulare Urtheile", wird nämlich gelehrt, „haben den syllogistischen Werth von universalen." Oder wie es in der

Logik von Kant*) formulirt ist: „Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen." — In der Kritik der reinen Vernunft (Werke Bd. 2 S. 72) heißt es: „Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne."

„Diese Lappalie", wird man mir daher sagen, „die man mit einer Anmerkung abthut, diese unbedeutende Einzelheit, in die Lehre der Schullogik zur Hälfte obendrein noch seit unvordenklicher Zeit recipirt, zu deren gäng- und gäbem Bestande gehörig, — die soll doch nicht etwa die ganze Anschauungsweise der Schullogik unmöglich machen?!"

Doch wenigstens überhaupt mit einem Worte erwähnen möchte ich da zunächst, daß jenes Nicht-mehr-unbeachtet-lassen von Schlüssen aus zwei singulären Prämissen, von denen aber mindestens eine bejahend, zwar bei einer ganzen Menge, nicht zum mindesten bei den wissenschaftlich angesehensten Darstellern der Logik sich findet, aber immerhin nicht bei allen. Und zwar namentlich nicht bei recht vielen von denen, die, wenn auch in der logischen wissenschaftlichen Forschung von geringerem Belang, um so wichtiger aber für den Schulbetrieb der Logik, und was damit zusammenhängt, sind. Und — es nicht einfach gerade so wie jene ersten zu machen, das ist in der That nicht ohne alle Berechtigung.

Denn sehen wir uns die herkömmliche Art und Weise an, wie nun jene Schlüsse zur Beachtung gelangen! „Singulare Urtheile haben den syllogistischen Werth von universalen" — es ist offenbar ein Nothbehelf ein Ausweg eine Fiction, was die Logik da lehrt. Es ist kein organisches, nur ursprünglich nicht expressis verbis mit aufgeführtes Bestandstück der in der Aristotelischen Syllogistik hervortretenden Anschauungsweise, sondern etwas dieser durchaus Fremdes, nur Angeflicktes, nicht wirklich Einfügbares, nicht wahrhaft dazu Gehöriges. Man hatte sich

---

*) Werke, herausgegeb. von Rosenkranz und Schubert, Bd. 3. S. 283.

einen Codex schulmäßiger Lehre zurecht gemacht von den Bedingungen, welchen ein Sätze-Paar genügen müsse, um die Prämissen eines correcten Syllogismus abgeben zu können. Und als es diese Lehre nun gab und sie nachgerade sacrosanct geworden war; nachdem Generation für Generation schulmäßig hineingedrillt worden war in den ehrfürchtigen Glauben an ihre Wahrheit und in die Anschauungs- und Vorstellungsweise, die das zur Folge hatte; und als man nun trotzdem nach und nach doch nicht mehr ganz blind zu bleiben vermochte für den klaffenden Unterschied zwischen dem, wie wir in praxi in der That denken, und dem, was diese logischen Normen der Schule verlangen; als man sich nach und nach doch hin und wieder von etwas in der Praxis des Denkens zu sagen erkühnen mußte, daß es von tadelloser Correctheit sey, wenn auch nicht entsprechend den Normen der Schule: da verfiel man eben darauf, durch solche kleine Kunstgriffe und Pflästerchen dem Anerkenntniß des Schrecklichen, daß die ehrwürdige Schultradition der Logik nicht richtig seyn könnte, sich zu entziehen, für sein Bewußtseyn den Riß zwischen dem logischen Dogma und der Praxis des Denkens sich flugs wieder schließen zu lassen.

In der That aber: zu sagen „Singulare Urtheile haben den syllogistischen Werth von universalen" — das heißt doch in Wahrheit nichts andres, als: die Forderung „Mindestens eine Prämisse muß ein allgemeines Urtheil seyn" für unberechtigt erklären. Denn um deß willen, daß uns die Einsicht kommt: Schlußkräftigkeit eines Sätze-Paares, zu der wir bisher für unentbehrlich gehalten, daß mindestens der eine der Sätze ein universales Urtheil sey, kann auch prästirt werden von singularen Urtheilen für sich allein, singulare Urtheile sind ad hoc äquivalent universalen —: um deßwillen werden die singularen Urtheile doch nicht zu universalen, zu einer Species dieser. Die Norm aufzustellen: „Mindestens eine Prämisse muß allgemein seyn" und dann zu erklären: „Singulare Urtheile haben den syllogistischen Werth von universalen" heißt nicht: die bisherige Norm behält ihre Richtigkeit, sondern es heißt: die bisherige

Formulirung der Norm hat sich als falsch und mißrathen herausgestellt, und hört auf die Norm zu seyn; und was nun an ihrer Stelle Norm wird, das sagen die beiden Sätze zusammengenommen: „Mindestens eine Prämisse sey allgemein; singulare Urtheile haben aber den syllogistischen Werth von universalen."

Mithin: Was man da jetzt meistens lehrt, das involvirt so, wie man es lehrt, zunächst so gewiß eine Contradictio in adjecto, wie nur irgend etwas eine involvirt. — Und will man das nicht Wort haben, sondern macht man dann geltend: von den beiden Sätzen „Mindestens eine Prämisse muß allgemein seyn", „Singulare Urtheile aber haben den syllogistischen Werth von universalen" ist eben nicht jeder auch für sich allein eine Wahrheit, sondern Wahrheit ist nur, was sie mit einander aussagen; nicht der erste für sich allein erweckt schon eine zutreffende Vorstellung, sondern dies geschieht erst durch das, was gesagt ist und wie er verstanden wird, wenn man den zweiten als einen integrirenden Bestandtheil hinzunimmt; — will man das geltend machen, nun, so heißt das doch nicht: den syllogistischen Kanon des Aristoteles rechtfertigen, sondern: eingestehen, daß es aus ist mit ihm. Man gibt uns damit zu, was wir behaupten, sagt es selber, daß der syllogistische Kanon des Aristoteles falsch und zu eng ist. Man lehrt inhaltlich etwas wesentlich von ihm Verschiedenes, wenn man es auch ausspricht in einer Weise, daß es so äußerlich den Anschein behält, als sey das Alte noch wahr. —

Und wenn die Syllogistik inhaltlich, im Einzelnen, damit nun in der That in Ordnung gebracht wäre,*) so lasse man doch auch nicht ganz und gar unbeachtet, wie durch Anbringung dieser Correction die Syllogistik als wissenschaftliches Ganzes, formell, wissenschaftlich-qualitativ, anders geworden und zwar — heruntergekommen ist. Denn diese Redactionsweise,

*) aber schon die Schlüsse aus zwei singularen Prämissen, von denen jedoch weder die eine, noch die andre affirmativ ist, weisen auf das Gegentheil hin.

von der die Syllogistik da nunmehr ein Beispiel ist: zunächst einen allgemeinen Satz auszusprechen, der jedoch wirklich giltig nicht ist in dieser Allgemeinheit, sondern nur soweit annexe besondre Bestimmungen nicht etwas anderes anordnen, — eine wissenschaftlich besonders hochstehende Art der Formulirung von Normen und der Erfassung des Gegenstandes ist das eben nicht; sondern ein interimistischer Behelf, eine Sache der Noth und der Bequemlichkeit.

Wo es um handwerksmäßige Vorschriften, technische Anweisungen im weitesten Sinne des Worts, um positive Satzung und Erzielung eines correcten Products bei einem Thun, nicht um ewige Wahrheit und wissenschaftliche Einsicht sich handelt: da begegnen wir derartiger Fassung der Normen ja nichts weniger als selten; in mitunter wie verzwickter Weise*) z. B. im Rechtsleben!

Oder denken wir etwa an die Baugewerke. Ein Complex von allgemeinen Normen, der das Thun in einer ihrer Branchen bestimmt, ist da und in Uebung. Da kommt man bei dem oder jenem dahinter: „es geht freilich auch anders zu machen“ oder wohl gar: „das muß anders gemacht werden, als die allgemeine Regel verlangt“. — Die Normen erweisen sich damit freilich als unzulänglich und schlecht redigirt. Aber das ganze Personal, für dessen Thun jene Vorschriften eben die Normen sind, hat seinen Beruf gelernt und ist eingeschult gemäß diesen bisherigen Normen. Alle zugehörigen Einrichtungen und Organisationen sind hergestellt gemäß ihnen. Diese haben Geld gekostet und müssen womöglich ausverbraucht werden. Jenes, das Personal, lernt schwer wieder um; für einen großen Theil desselben ist es überhaupt nicht mehr möglich. Und darauf, auch die eigene innere Gesetzmäßigkeit des Gegenstandes, an dem das in Rede stehende Handeln sich vollzieht, zum adäquaten Ausdruck zu bringen, kommt's ja nicht an.

Da versucht man es eben, vor der Hand sich auf die

---

*) namentlich wenn etwa die Maxime des „lex posterior generalis non derogat legi priori speciali“ mit im Spiel ist.

in Rede stehende Weise zu helfen: man läßt die alten Normen und gibt ihnen derartige Zusätze: „so und so geht das und das aber auch“ oder „das und das aber muß so und so gemacht werden“.

’s ist ja eben alles nur positive Satzung, der ganze Complex dieser Normen. Positive Satzung aber ist, wenn auch factisch gelegentlich etwas recht Langlebiges, doch seinem Wesen und Begriff nach nur etwas Zeitweiliges. Irgend einmal, über kurz oder lang, wird doch eine große radicale Aenderung kommen. Da kann ja auch dem jetzt durch das nachträgliche Flickwerk, durch den Nothbehelf Prästirten von vornherein mit Rechnung getragen werden. Bis dahin — geht’s wohl auch so.

— Ich überlasse es vorläufig meinem Leser, sich die Nutzanwendung davon auf die Syllogistik und seine Ideen von ihr zu machen.

3.

Daß wir es bei der im Vorigen besprochenen üblichen Erklärung über den syllogistischen Werth der singularen Urtheile mit einem Nothbehelf, mit einem nachträglichen Versuche zu thun haben, bereits fertige Lehre der Schule, deren Formulirung zu eng ausgefallen war, dem fühlbar gewordenen Bedürfniß gemäß zurecht zu dehnen, das tritt auch ganz deutlich zu Tage, wenn wir uns ein wenig darnach umsehen: seit wann wird denn darüber so wie heute gelehrt? — Schon Kant spricht davon, wie die obigen Anführungen zeigen, als von einer altherkömmlichen Sache. Und wir können sofort auch noch um mehr als ein Jahrhundert weiter zurückgehen, bis zu der Logik von Port-Royal, und wir finden auch da bereits*) die heutige Lehre. Aber versuchen wir es nun um einen allerdings gleich gewaltigen Schritt noch weiter zurück, bis zu jenem Lehrbuch der Logik, das im Mittelalter so viele Jahrhunderte lang die Schulen beherrschte, des Petrus Hispanus Summulae Logicales: so finden wir nicht wieder die heutige Meinung, sondern expressis verbis ihr

*) Deuxième Partie. Chap. III. — In der Ausgabe von Jourdain, Paris 1854, Seite 100. Vergl. S. 185.

Gegentheil. Summ. Log. Tract. IV (Part. VI: Ad syllogism. formationem in quacunque figura regulae necessariae ac communes) heißt es da nämlich:

> Unde dantur tales regulae universales ad quamlibet figuram. Ex puris particularibus, indefinitis, vel singularibus nihil sequitur, unde oportet alteram praemissarum esse universalem vel utramque. Item ex puris negativis nihil sequitur, unde oportet alteram praemissarum esse affirmativam. Item, cet.

Und um etwaigen Bedenken vorzubeugen, ob man nicht etwa unter einer propositio singularis damals etwas Anderes verstanden haben könnte, als heute, so sey noch ausdrücklich angeführt, daß vorher, im Tractatus I, definirt worden ist:

> Propositio singularis est illa, in qua subjicitur terminus singularis vel discretus, ut Socrates currit, vel terminus communis cum pronomine demonstrativo primitivae speciei, ut iste homo currit. Terminus singularis vel discretus est, qui aptus natus est praedicari de uno solo, ut Socrates de seipso. —

Daß die Erklärung betreffs des syllogistischen Werthes der singulären Urtheile ein nachträglicher Nothbehelf ist, ergriffen um derjenigen Schwierigkeit abzuhelfen, die man gerade bemerkte, legt auch das Folgende nahe: wie steht es denn da nun um Sätze von der Art wie in dem zweiten der Beispiele oben auf Seite 37, um Sätze also, deren Subject die Form hat: diese S da (sind P)? Und doch kommen in der Praxis des Denkens Sätze von dieser Form auf Schritt und Tritt vor. Es ist das dort geradezu die am meisten übliche Form für Sätze, die nicht von allen, aber doch von mehr als einem einzigen S gelten. Schlußkräftig ist ein Prämissen-Paar von der Form „diese S da ..." ohne Zweifel; es gewährt ja dem darauf fundirten Satze eine noch viel breitere, festere Basis, als wenn es bloß lautete: „dieses S da ...". Und doch wird man sich ebensowohl sträuben einen Satz von dieser Form den universalen beizugesellen, als unter die singularen ihn zu verweisen. —

Der Charakter nachträglichen Flickwerkes verräth sich an der Erklärung betreffs des syllogistischen Werthes der Einzelurtheile endlich auch daran, daß sie ja so schlechthin, wie man sie in

der Logik jetzt ausspricht, gar nicht zulässig ist. Man ist aus der Scylla in die Charybdis gerathen. Zutreffend ist, beim Worte genommen, das, was die Mehrzahl heute lehrt, ja ebenso wenig, als was Petrus Hispanus sagte. Denn man meint doch sicherlich nicht, daß man im ersten besten Modus-Schema, also etwa in Datisi oder Disamis, alles Uebrige lassen, an Stelle der universalen Prämisse das formell correspondirende singulare Urtheil setzen könnte, und der Syllogismus bliebe in Ordnung:

Dies M ist P	Einige M sind P
Einige M sind S	Dies M ist S
Einige S sind P	Einige S sind P

So ohne jegliche Restriction, wie es gegenwärtig geschieht, darf daher (wenn man damit wirklich sagen will, was man in der That meint) die Behauptung, Einzelurtheile hätten den syllogistischen Werth von universalen, nicht aufgestellt werden.

4.

Aber welche Ausdehnung darf ihr denn da nun mit Fug und Recht gegeben werden?

Ich gehe nicht darauf aus die definitiv formulirte Antwort auf diese Frage zu geben. Ich will nur das von derselben berühren, was mir für unsere Ueberlegungen hier von Nutzen erscheint.

So wie z. B. bei Lotze und meist auch in anderen Darstellungen der Logik die syllogistische Aequivalenz der singularen Urtheile zur Erwähnung gelangt, könnte man zunächst auf den Gedanken verfallen: nur in der dritten Figur kann das, was in der That interessirt*) (ein Paar von singularen Prämissen), Statt haben. — Und in der That finden wir das z. B. bei Christian Weise, Doctrina logica (in der zu Zittau

*) denn ob ein Schluß aus den Prämissen „Omne M est P. — Hoc S est M" ein Schluß nach Barbara oder einer nach Darii ist, bleibt, falls es auch anderweit eine noch so hochwichtige Sache seyn sollte, natürlich vollständig irrelevant, wenn wir prüfen, ob einem Prämissen-Paar überhaupt Schlußkraft inwohne.

1680 erschienenen Editio princeps Seite 72) ganz ausdrücklich behauptet.

Unschwer wird man indessen bemerken, daß auch in der zweiten Figur ein solches Prämissen-Paar zulässig ist:

Derjenige, der das Verbrechen verübte, hatte an der linken Hand nur vier Finger.
Der hier, welcher desselben verdächtigt wird, hat an der linken Hand nicht bloß vier Finger.

Also ist er nicht der, welcher das Verbrechen verübte.

Der Ring, den du verloren, hatte das und das Merkmal.
Der Ring, den ich gefunden, hat dieses Merkmal nicht.

Der Ring, den ich gefunden, ist nicht der, den du verloren.

Aber wie steht es bei der ersten Figur? Sind auch da zwei singulare Prämissen zulässig? Auch als Obersatz der ersten Figur ein singulares Urtheil — ist auch das möglich?

Nein, wird der eine erklären. Das zerstörte den ganzen Charakter dieser Figur: Unterordnung des Falls unter die Regel.

Warum nicht, wird der andere meinen, — vorausgesetzt natürlich, daß dasjenige, um deßwillen die universale Quantität des Obersatzes gefordert wird (die Identität des Mittelbegriffs), gewahrt bleibt.

Und in der That nun: wenn eine Inschrift uns meldet: „Der Besitzer der und der Grafschaft hat anno .... dies Denkmal errichtet", und wenn bei Gelegenheit von Nachforschungen über den Titius unter anderen Nachrichten über denselben auch kund wird: „Titius ist in jenem Jahre der Besitzer der genannten Grafschaft gewesen" — so werden wir auf Grund dieser beiden Nachrichten behaupten „Titius hat jenes Denkmal errichtet".

Das ist aber ein Schluß, in welchem der Medius terminus in den Prämissen so figurirt, wie die erste Figur es verlangt. Und da singulare Urtheile in Sachen der Syllogistik äquivalent universalen, so ist es ein Schluß in Barbara.

Und ganz denselben Gang nehmen unsre Gedanken ja nichts weniger, als selten, im Leben und in der Wissenschaft:

Der, welcher diese Chronik geschrieben, war im Jahre 777 Abt des und des Klosters.
Der 777er Abt jenes Klosters war ein Angelsachse, Namens Soundso.

Der diese Chronik schrieb war ein Angelsachse, Namens Soundso.

Oder:

Wer hat die und die Einrichtung seiner Zeit eingeführt? — Der, welcher in dem und dem Jahre das und das Amt bekleidete. — Wer ist das gewesen? — Derselbe, der jetzt am fanatischsten gegen diese Einrichtung zu Felde zieht. — Also x.

Daß aus solchem Prämissen-Paar in durchaus triftiger Weise geschlossen wird, daß dasselbe in der That Schlußkraft besitzt, läßt sich nicht leugnen. Und was wir erschließen, ist ein Satz, der bejahend ist und in Sachen der Syllogistik gleich einem universalen zu achten. Allgemein bejahende Schlußsätze aber gibt, so lehrt ja die Logik, einzig und allein die erste Figur. Wir erschließen diesen Satz aus zwei Sätzen, die ebenfalls gleich allgemein bejahenden zu achten, und die, auf syllogistisch schulgerechte Form gebracht, den Medius terminus der eine (und zwar der Obersatz) zum Subject, der andre (und zwar der Untersatz) zum Prädicat haben. Also — genügen sie denn nicht all den Anforderungen, die zu erfüllen einen Schluß zu einem Schluß in Barbara macht?

5.

Eines aber läßt sich trotz alledem nicht in Abrede stellen: zu den üblichen Beispielen von Schlüssen in Barbara verhalten sie sich nicht wie ihres Gleichen. Diese und sie sind nicht von einerlei, sondern von durchaus verschiedener Art. Triftige Schlüsse sind sie ja wohl; aber, fühlen wir uns da nun zu fragen versucht, sind sie denn in der That Syllogismen? Omnis bonus syllogismus, das ist ja sozusagen die Magna Charta der Syllogistik, regulatur per Dici de omni vel Dici de nullo. Und wenn das hiermit Ausgesprochene irgendwo wirksam zu Recht besteht, so doch wahrhaftig in der ersten Figur. — Mit Schlüssen aber, wie sie uns da eben beschäftigten, und ihrer Schlußkraft hat das Dici de omni und das Dici de nullo allerdings nichts zu schaffen.

Und wenn wir uns da nun also besinnen, welches der

wesentliche Unterschied ist zwischen derartigen Schlüssen und den üblichen Beispielen für Schlüsse der ersten Figur, so wird uns bewußt: triftig sind die angeführten Schlüsse ja freilich; aber nicht das, was man die „bloße Form“ der Prämissen zu nennen beliebt hat (die Quantitäts- und Qualitätsverhältnisse derselben), sondern der Inhalt der Prämissen garantirt die Richtigkeit des erschlossenen Satzes. Bei den Aristotelischen Syllogismen, bei Schlüssen, wie die Tradition der Schule sie meint, ist schon aus den Quantitäts- und Qualitäts-Verhältnissen der beiden Prämissen ersichtlich einmal: daß ihnen überhaupt Schlußkraft innewohnt, und dann: daß gerade diese conclusio, die da gezogen, von ihnen garantirt wird. Das genügt bei den Schlüssen, die uns da eben beschäftigten, nicht. Nicht aus jedweden zwei singulären Urtheilen, von denen in dem einen dasselbe M, welches im andern Subjectsbegriff ist, als Prädicatsbegriff vorkommt, folgt überhaupt irgend etwas. Und nicht jedes Mal, wenn überhaupt etwas folgt, ist es dasjenige, was die Syllogistik der Schule einzig und allein für etwas ansieht, die Berechtigung nämlich,*) das, was der Obersatz von M prädicirte, zu prädiciren von dem Subjecte des Untersatzes.

6.

„Dici de omni und Dici de nullo?“ werden wahrscheinlich viele meiner Leser gefragt haben, als ich vorhin das „Omnis bonus syllogismus ct.“ aus dem Formel-Schatz der mittelalterlichen Logik citirte.

In der Gestaltung, in welcher die Schullogik jetzt gäng und gäbe ist, bekommt man bekanntlich von dem Dictum de omni et nullo zu hören und der „alten scholastischen“ Formel desselben:

> Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et de singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam valet nec de singulis.

---

*) wenn wir an die erste Figur denken, resp. Schlüsse in den andern auf die erste reducirt uns vorstellen. Jeder in der zweiten, dritten oder vierten Figur verlaufende Syllogismus der Schule hat ja aber in der That die Verpflichtung reductibel zu seyn.

— sowie davon, daß diese Ausdrucksweise dem Gesetz seinen Namen gegeben habe.*)

In der Vorstellung lebend, wie sie solche Belehrung erzeugt, ist man einiger Maßen überrascht, wenn man nun, etwa an der Hand der in Prantl's Geschichte der Logik gegebenen Uebersicht des Inhalts der Summulae logicales,**) einmal den Petrus Hispanus über das Dictum de omni et nullo nachsehen will und — die Entdeckung macht, daß Petrus Hispanus das Dictum de omni et nullo noch gar nicht hat, weder diesen Terminus technicus, noch die Formel, für die er der Name ist.

Es wird auch nicht anders, wenn wir von den Stellen, an denen wir auf Grund der Rückweisungen Prantl's das Dictum de omni et nullo schon vor der Zeit des Petrus Hispanus zu finden erwarten müssen, nachschlagen was uns gerade zugänglich ist; oder wenn wir etwa in den Ausgaben des Thomas von Aquino oder beim Albertus Magnus oder beim Wilhelm von Occam uns darnach umsehen.***) Nirgends treffen wir das Dictum de omni et nullo, weder den Terminus technicus, noch die Formel, deren Name er ist.

Sondern was wir beim Petrus Hispanus (und das Entsprechende gilt von den andern Autoren) dort, am Anfang des Tractatus IV, wo wir nach dem Referate von Prantl gemeint hatten das Dictum de omni et nullo zu finden, in der

---

*) Lotze, System der Philosophie. Theil I. Seite 95. — Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae. Adnotata zu § 23 (in der 4. Aufl. pag. 89).

**) „Die hierauf" [in den Summulae logicales] „folgende Syllogistik enthält einleitungsweise zunächst die Definitionen der propositio, des terminus, des dictum de omni und dictum de nullo, sowie jene des syllogismus." Prantl, Geschichte der Logik. Band III. Seite 48.

***) vergl. z. B. Alberti Magni Opera ed. Jammy. Tom. I. Lugd. 1651. pag. 295. — Thomae Aquinatis Opusculum 48 (nach der Zählung der Edit. Rom. v. 1570): De totius logicae Aristotelis Summa, tract. VII. cap. 1. tract. VIII. cap. 2. In der zu Parma 1852—71 erschienenen Ausgabe der Opera Omnia des Thomas von Aquino: tom. XVII. pag. 94. 109. — Gulielmi Occhami Summa totius logicae. [Oxon. 1675. pag. 229. 230.] .

That treffen: das sind die Termini technici „Dici de omni“ und „Dici de nullo“, und die Erklärung derselben lautet:

> Dici de omni est, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur praedicatum, ut omnis homo currit, hic, cursus dicitur de omni homine, et nihil est sumere sub homine, de quo non dicatur cursus. Dici de nullo est, quando nihil est sumere sub subjecto, a quo non removeatur praedicatum, ut nullus homo currit, hic, cursus removetur ab omni homine, et nihil est sumere sub homine a quo non removeatur cursus.

Das ist also etwas wesentlich andres, als was wir heut zu Tage unter dem Dictum de omni et nullo verstehen. Das mag dasjenige seyn (und ist es auch in der That), woraus das Dictum de omni et nullo geworden; aber dieses selbst ist es nicht. — Während die Formel, die wir das Dictum de O. et N. nennen, eine im Hinblick auf die erste (die allein für vollkommen angesehene) Aristotelische Figur ausgesprochene Angabe davon ist, wie geschlossen wird, und welches der Rechtsgrund einer solchen Gedankenverknüpfung, ist in dem soeben aus dem Petrus Hispanus Allegirten eine Angabe dessen, was ein allgemein bejahendes (resp. verneinendes) Urtheil sey, oder genauer, die Angabe davon: ein allgemein bejahendes (resp. verneinendes) Urtheil auszusprechen — wann, bei welcher Beschaffenheit des betreffenden Inhaltes kann das geschehen? Ein Dictum de omni würde nach der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Petrus Hispanus nichts anderes seyn als ein allgemein bejahendes, ein Dictum de nullo nichts anderes, als ein allgemein verneinendes Urtheil. Und während wir nur von „dem“ Dictum de omni et nullo sprechen können, während Dictum de O. et N. bei uns zum Eigennamen, zum Terminus singularis geworden, würde für die Anschauungsweise, der wir bei Petrus Hispanus begegnen, kein Anstand seyn von beliebig vielen oder irgend welchen Dictis de omni, resp. Dictis de nullo zu sprechen: Dici de O. und Dici de N. sind dort eben Allgemeinbegriffe, Termini communes. — All das, was wir beim Petrus Hispanus dort finden, ist ja (gleich Prantl's Rückweisungen zeigen es uns) nichts andres, als die schon von

Boëthius her beobachtbare und allmälig zu diesem stereotypen Ausdruck gelangte lateinische Uebersetzung des Aristotelischen κατηγορεῖσθαι κατὰ παντός und κατὰ μηδενός und der bekannten Erklärung dieser Ausdrücke, welche am Anfang der Analytica priora sich findet.*) —

Selbst bei Melanchthon ist noch nicht vom Dictum de omni et nullo, sondern vom Dici de omni und vom Dici de nullo die Rede, aber mit einer Formulirung der Definition derselben, die recht handgreiflich macht, wie das Dictum de omni et nullo daraus geworden.

„Dici de omni est, quando nihil potest sumi sub subjecto majoris, de quo non dicatur praedicatum majoris. Dici de nullo est, quando nihil sub subjecto majoris sumi potest, a quo non removeatur praedicatum"

— heißt es in den Erotemata Dialectices (Vitebergae 1565) pag. 148. Und in De Dialectica libri quatuor (1531):

„Aristoteles etiam, priusquam syllogismorum formas tradit, diligenter idem monuit, ut major sit universalis, et subjecto majoris vere contineatur subjectum minoris in prima figura. Loquitur autem suo quodam modo. In syllogismis affirmativis, ait, esse oportere dici de omni, in negativis dici de nullo. Est autem dici de omni, quando nihil sub subjecto majoris sumi potest, de quo ct."

In der Logica Hamburgensis des Joachim Jungius (1638) dagegen ist vom Dictum de omni und Dictum de nullo die Rede, durchaus in dem Sinn des Eigennamens zweier Regeln, die den Rechtsgrund der Gedankenverknüpfung (in der ersten Figur) angeben. —

Und nicht unbeachtet mög' man auch lassen, an welchem

---

*) „Dicimus autem de omni praedicari, quando nihil est sumere subjecti, de quo non dicatur alterum, et de nullo similiter." Priorum Analyt. Aristot. libri duo An. Manl. Sev. Boëthio interprete. I. 1. (in der Migne'schen Sammlung: Patrologia latina Tom. 64 pag. 640). — „Diffinimus ergo in toto esse, vel in toto non esse sic: in toto esse, vel de omni praedicari dicitur, quoties non potest inveniri aliquid subjecti ad quod illud quod praedicatur dici non possit. Namque nihil hominis invenitur ad quod animal dici non possit. In toto vero non esse, vel de nullo praedicari dicitur, quoties nihil subjecti poterit inveniri ad quod illud quod praedicatur dici possit. Nihil enim lapidis inveniri potest, de quo possit animal praedicari." Boëthii De syllogismo categorico libri duo. Lib. II init. (in der Migne'schen Sammlung: l. c. p. 809. 10).

Ort von dem Dici de omni und Dici de nullo von jeher die Rede gewesen, und in welcher Weise dies schon lange geschehen.

„Vocant autem in scholis has duas regulas dici de omni et dici de nullo principia regulativa syllogismorum. Id quia traditur in vestibulo eorum librorum qui de formis syllogismorum scripti sunt, non volui hic dissimulare“

— sagt Melanchthon a. a. O. in De Dialectica libri IV. Am Anfang des Tractatus De syllogismo, nachdem unter all dem bekannten Anderen auch De propositione ac multiplici ejus divisione [de propositione categorica ... universali, particulari, indefinita et singulari ct.] schon die Rede gewesen, kam (eine höchstens nicht ganz wörtliche Uebersetzung des Eingangs der Aristotelischen Analytica priora, wie dieser Anfang des Tractats De syllogismo in allen Darstellungen der Logik war) das Dici de O. und Dici de N. zur Sprache. Und wie in den Commentaren zu des Aristoteles Organon beim Eingang der Analytica priora, so war es daher auch in der Explicatio*) dieses Anfangs des Lehrstücks De syllogismo landläufig geworden zu sagen, es sey da „de principiis syllogismi“ die Rede. „Principia syllogismi“ hießen demnach: propositio, terminus, dici de omni, dici de nullo. Und, wie uns bei der bekannten Lust jener Zeiten zu distinguiren nicht Wunder nimmt, hatte sich es weiter dann eingebürgert, unter diesen Principiis syllogismi wieder zu unterscheiden zwischen Principiis materialibus (Propositio und Terminus) und regulativis (Dici de omni und Dici de nullo). —

Wir scheinen demnach selbst bei etwas so ganz Elementarem, wie dem Dictum de omni et nullo, einer Thatsache zu begegnen, die wir auch sonst bei logischen Lehren noch finden werden: daß aus etwas (einem Inhalt) um des Namens willen, den man ihm gibt, der Etikette, die man ihm aufklebt,**) und des Ortes, der Stellung im Ganzen des Complexes der logischen Lehren,

---

*) ich bitte sich der bekannten scholastischen Darstellungs- und Unterrichtsweise zu erinnern, wie sie z. B. Ueberweg, Grundriß der Gesch. d. Philos. Bd. 2 (4. Aufl. S. 188) in Kürze skizzirt.

**) hier: es seyen die Principia syllogismi regulativa.

in der er sich findet, im Lauf der Jahrhunderte etwas ganz anderes wird, als es anfänglich war: das κατηγορεῖσθαι κατὰ παντός und κατὰ μηδενός und die Erklärung, die im Eingang der Aristotelischen Analytica priora davon gegeben, der anfängliche Inhalt — das Dictum de O. et N. und die Formel „Quidquid de omnibus valet ct.“ das, was im Laufe der Zeit daraus geworden.

7.

Das Vorige legt die Fragen nahe:

1) wann und wo kommt zuerst die Gestaltung des in Rede stehenden Locus der Logik zu einer Angabe der Procedur und des Rechtsgrundes des Schließens zum Durchbruch?

2) wann und wo wird zuerst Dictum de O. et N., nicht Dici de O., resp. de N., zum terminus technicus?

3) wann hat das Dictum de omni et nullo die Formulirung „Quidquid de omnibus valet ct.“ bekommen?

I. In der Logica Hamburgensis des Joachim Jungius begegnen wir, wie vorhin erwähnt, nicht mehr dem Dici de O. resp. de N., sondern dem Dictum de O. resp. de N. — in dem Sinn des Namens für Formeln, die angeben, wie geschlossen wird und weßhalb so geschlossen werden darf.

Da liegt es nahe, sich in der Literatur umzusehen, die Joachim Jungius, wie er seine Logica Hamburgensis verfaßte, als für den damaligen Schulbetrieb der Logik maßgebend vorfand. — Wir werden damit namentlich auch auf Zabarella hingewiesen. Und in der That kommen wir damit für unser Vorhaben auf eine ergiebige Spur. Alles, wornach wir suchen, gewährt uns die folgende Stelle aus Zabarella's Liber de Quarta syllogismorum figura (Jacobi Zabarellae Patavini Opera logica. Basileae 1594. pag. 107. 108):

Cap. VI. Quod dictum de omni et dictum de nullo sint radices naturales omnium syllogismorum concludentium. Quum igitur syllogismos omnes arte constructos decreverit Aristot. e naturalibus syllogismis deducere, ob eam causam in primo capite primi lib. Priorum proposuit dictum de omni et dictum de nullo veluti syllogismos ipsos naturales et radices omnium syllogismorum artificialium, quos in eo

libro tractaturus erat: ideo recte dicebat Averroes in Epitome eorum librorum cap. I. Dictum de omni est radix et principium omnium syllogismorum concludentium: revera enim ex dicto de omni originem ducunt omnes syllogismi affirmantes, quemadmodum ex dicto de nullo omnes negantes, tamquam ex duobus promptissimis ac notissimis fontibus, e quibus etiam rudes homines absque ulla logicae artis cognitione hauriunt syllogismos. Propterea magnopere cavendum est ne cum multis tum Logicae tum Philosophiae professoribus arbitremur, nil aliud esse dictum de omni, quam propositionem universalem affirmativam: et dictum de nullo esse propositionem universalem negativam, in quibus utrisque duo termini sint, alter de altero universe praedicatus: haec enim falsa est existimatio, quae totum destruit Aristotelis artificium in eo libro. Sed duo illa dicta sunt duo integri syllogismi tribus terminis constantes eo ordine secundum praedicationem dispositis, ut unus sit terminus praedicatione supremus et ordine primus, qui de secundo universe praedicatur, affirmative quidem in dicto de omni, negative in dicto de nullo, ... Haec omnia Averroi optime cognita fuerunt, qui in fine cap. I lib. I Priorum declarat differentiam inter dictum de omni et propositionem universalem affirmativam, et similiter inter dictum de nullo et propositionem universalem negativam: deinde in cap. 5 inquit dictum de omni et dictum de nullo duas necessario postulare conditiones; unam quod major propositio semper sit universalis: alteram, quod minor semper sit affirmativa: vult igitur haec duo dicta integros significare syllogismos, non simplices propositiones; in capite autem 10 et 24 ejusdem libri dicit Averroes .....

Darnach geht es also auf Averroës, auf die Araber*) zurück, daß von einem Dictum de O. resp. de N., und zwar

*) Der andere für das Abendland maßgebende Strom logischer Ueberlieferung, der byzantinische, und also insbesondre die Synopsis des Psellus zeigt in primitiver Klarheit und Reinheit die andere Anschauung: nil aliud esse dictum de omni (de nullo), um mit Zabarella zu reden, quam propositionem universalem affirmativam (negativam). Jener Anfang des Lehrstücks vom Syllogismus, welcher angibt, was πρότασις, ὅρος, κατὰ παντὸς λέγεσθαι, κατὰ μηδενὸς λέγεσθαι sey (pag. 161 sqq. des Ehinger'schen Drucks. Vergl. Prantl II. 265), hat bei Michael Psellus selbst in diesem Druck von 1597 noch die einfache Ueberschrift Περὶ προτάσεων, während der nächste Paragraph Περὶ συλλογισμοῦ überschrieben ist. — Und beachtenswerth ist auch die Art der Redaction, der Streichung und Umstellung, welche der Anfang der Aristotelischen Analytica priora bei diesem Eingang des Lehrstücks vom Schluß, wie es bei Psellus und entsprechend bei Petrus Hispanus sich findet, erfahren hat. Zunächst der Anfangssatz der Analyt. pr., ed. Bkk. p. 24. 10—15, ist weggeblieben; nicht minder aber auch p. 24. 17 —24b 18. Dagegen folgt dann auf die Angabe, was unter ὅρος zu ver-

in dem Sinn eines Schemas der Gedankenverknüpfung beim Schließen (insbesondre in der ersten Aristotelischen Figur) die Rede ward.

Und im Abendlande scheint zuerst in der Paduaner Averroisten-Schule des 15. und 16. Jahrhunderts diese Anschauungsweise betreffs der Dinge des altherkömmlichen Anfangs des Lehrstücks De syllogismo zur durchschlagenden Geltung und in offenen Gegensatz zu der seitherigen Auffassung*) gekommen zu seyn. Und in specie für die Auffassung dieser Dinge im Schulbetrieb der Logik bei uns im protestantischen Deutschland scheint das Herüberkommen der Werke des Zabarella nach Deutschland entscheidend geworden zu seyn.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts scheint hier diese Auffassung bereits die recipirte zu seyn. — Durch Guhrauer's Biographie des Joachim Jungius**) wird es uns nahe gelegt, u. A. namentlich auch die Logik des Wittenberger Professors Johann Scharff (Institutiones logicae. Wittenbergae 1632. Cf. pag. 485—88) als eines Anhängers des Alten daraufhin anzusehen: auch bei ihm ist nicht mehr vom Dici, sondern vom Dictum de omni et nullo (als den principiis canonicis syllogismorum) die Rede. Und auch die Art, wie er sich darüber ausspricht, zeigt, trotz aller Neigung dem Alten möglichst wenig wehe zu thun, reichlich den Einfluß der Belehrung des Zabarella.

---

stehen, zunächst (während in den Analyt. pr. die Reihenfolge umgekehrt ist), was λέγεσθαι κατὰ παντός und κατὰ μηδενός, und hierauf erst die Angabe, was συλλογισμός sey: p. 24b 28—30 ist vor p. 24b 18—20 gestellt. — Das gibt einen einfachen durchsichtigen klaren verständigen Text. Aber in dieser Weise hat sich der Text sicher nur in einem Kopfe gestaltet, der von der averroistisch-arabischen Anschauung betreffs des Dictum de omni (de nullo) unberührt war.

*) denn auf ein „überhaupt gehört haben von dem, was die Araber sagten“ geht wohl auch jene oben erwähnte deutsame unbestimmte Rede, wie wir bei den Explicatoren des Petrus Hispanus sie finden, es werde in diesem Eingang de principiis syllogismi gehandelt, zurück.

**) G. E. Guhrauer, Joachim Jungius und sein Zeitalter. Stuttgart und Tübingen 1850. Seite 112. 244 f.

Sachlich noch schneidiger und offen als Gegensatz zu Herkömmlichem bezeichnet finden wir die in Rede stehende Auffassung natürlich bei dem, auf welchen uns die Vorrede zu der vorhin citirten Ausgabe der Opera Logica des Zabarella neben Julius Pacius, dem bekannten Commentator des Organon,*) als in Deutschland vor Allen des Zabarella Schüler zu nennenden aufmerksam macht: bei Fortunatus Crellius,**) wiewohl wir andrerseits in der Form (gerade umgekehrt wie bei Scharff) auch bei ihm wieder gewahren (cf. unten Seite 59), wie schwer es den Geistern ward, der Fesseln des Herkommens sich zu entledigen und dem, was sie meinten, den richtigen vom Traditionellen verschiedenen Ausdruck zu geben. — Es tritt bei ihm (selbst das „Nota hanc doctrinam ct.“ nach der Capitel-Ueberschrift zeigt es) ganz deutlich zu Tage, daß wir es mit einer neuen sich eben erst einbürgernden Doctrin zu thun haben; und es wird uns ganz ausdrücklich gesagt, daß dieselbe auf Averroës zurückgeht:

> De fundamento et radice omnium syllogismorum concludentium omnisque bonae consequentiae, hoc est de dici de omni et de nullo. Cap. IV.
>
> Nota hanc doctrinam de fundamentis syllogismorum.
>
> De omni praedicari est: quando nihil est sumere subjecti, de quo alterum non dicetur. De nullo praedicari eodem modo est: quando nihil est sumere subjecti, de quo alterum non removebitur.
>
> Duo ista principia, quod acutissimus ille Arabs in Ep. cap. 2 vidit, fundamenta sunt omnium syllogismorum concludentium ..... Sensus verborum est. Dici sive praedicari seu dictum de omni est, quando ..... Contra dictum de nullo est, quando ..... Apparet igitur ex simplici ista horum dictorum sive principiorum descriptione: ea non esse simplices propositiones, sed integros, ut mox explicabimus,

*) geb. 1550 zu Vicenza, machte seine Studien zu Padua. — 1585—95 in Heidelberg Professor der Jurisprudenz. — Von dort als Professor der Philosophie nach Sedan. Gestorben 1635 zu Valence.

**) Fortunati Crellii Isagoge Logica. Die Göttinger Bibliothek besitzt davon nur eine spätere, das Buch in den Beispielen für lutherische Schulen (Fort. Crellius war Reformirter) zurechtmachende Ausgabe Francofurti 1605. — Das Allegirte s. daselbst Seite 318 ff.

syllogismos ...... — Und dann abermals pag. 320: ..... Dictum igitur de omni non unica tantum, et universalis propositio aiens est, ut quidam toto coelo errantes docent, sed integer syllogismus omnibus hominibus naturaliter impressus .....

II. Das ganze Factum aber dieser Entstehung des Dictum de omni et nullo — es zu verstehen ist nicht eben schwer.

In der Gestalt von Aristoteles-Exegese, wie die Logik eben Jahrhunderte lang, bis in die Neuzeit hinein, existirt hat, und wie den Unterricht in ihr wieder zu gestalten selbst im 19. Jahrhundert und*) im Fortschritts-stolzen protestantischen Deutschland nicht ohne Erfolg als das Heil empfohlen werden konnte: mit dem Blick nicht vor allem auf den Gegenstand selber, die correcte Praxis des Denkens, sondern auf die sacrosancte Darstellung desselben, die man nur richtig zu verstehen brauchte, um den Gegenstand als ihr adäquat zu erkennen, mit dem Blick vor allem auf des Aristoteles Organon: in diesem Zwitterdaseyn von Exegese des Organon und systematischer Darstellung der Sache: bei jener Gewohnheit, wie wir sie bei Psellus, bei Petrus Hispanus und fortgehend beispielsweise selbst bei dem vorhin genannten Fortunatus Crellius finden, aus einer Blumenlese von Organon ꝛc.-Stellen die systematische Darstellung der Logik mosaikartig herzustellen: da erklärt sich dies Factum sehr

*) denn ich spreche ja nicht, wie nach dem 4. August 1879 am Ende nicht ganz überflüssig ist ausdrücklich zu sagen, von der Bulle Leo's XIII. über das Studium des Thomas v. Aquino. — Soweit aber dieses Tagesereigniß das Studium und den Unterricht der Logik betrifft, können wir ihm gegenüber, dünkt mich, in Wahrheit nichts Nützlicheres thun, als uns zu vergegenwärtigen, wie's im eigenen Hause bestellt ist. In der That: nicht das, worin sich die Intentionen Leo's XIII. hinsichtlich des Studiums und Unterrichtes der Logik von den bei uns insbesondre durch Trendelenburg aufgekommenen Strömungen unterscheiden, sondern das worin beide übereinstimmen, nicht ob Thomas von Aquino oder ob Aristoteles selber die unfehlbare Autorität in der Logik seyn soll, sondern daß in rebus logicis überhaupt eine unfehlbare Autorität seyn soll, ist die Hauptsache. Und außerdem: ob die bekannte „allgemeine Bildung“ und die Klarheit in den Köpfen wirklich so viel schlechter wegkommt, wenn der gelehrte Nachwuchs etwa ad modum des thomistischen Opusculum 48 „Summa totius logicae“ eingedrillt wird, als wenn das nach den Elementa logices Aristoteleae geschieht, darüber läßt sich streiten.

leicht. Wenn man da nicht ganz ausdrücklich beachtete und diese Kenntniß auch in der That wirksam werden ließ, daß das Aristotelische Organon ein Aggregat ursprünglich selbständiger Schriften ist, und zwar von Schriften, die in Betreff der Form der Darstellung und der Anordnung des in ihnen Enthaltenen zum Theil von sehr geringem Werth und zweifelhafter Authentie sind; wenn man vielmehr, mehr oder weniger bewußt, das Aristotelische Organon als ein einheitliches Ganzes, als eine einheitliche systematische Darstellung aus Einem Gusse ansah, auch hinsichtlich der Form, der Redaction das eigene Werk und würdig des Meisters der Logik: da mußte es gerade bei den geistig-energischesten, am meisten an der Sache, der Logik interessirten Naturen über kurz oder lang einmal so kommen, wie wir eben beim Averroës, bei den Arabern sehen. Jene paar einleitenden Bemerkungen vom *κατὰ παντὸς* und *κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι* im Eingang der Analytica priora, so selbstverständlich und harmlos, wenn man die Analytica priora für eine Schrift für sich ansah (dabei das Ganze jenes Anfangscapitels nicht sonderlich straff stilisirt und geordnet, wie das bei solchen einleitenden Bemerkungen auch eben nicht wunderbar ist) — die bekamen ein anderes Aussehen, wenn die Analytica priora das dritte Stück, das dritte Glied eines einheitlichen Ganzen darstellen, von dem De categoriis und Perihermeneias die ersten beiden sind. Da lag es dann eben nahe, in ihnen noch andres als zur Lehre vom Urtheil Gehöriges zu suchen, auf den Syllogismus Bezügliches —: die Sache so aufzufassen, wie die Araber eben gethan haben.

Nicht unbeachtet lassen möge man außerdem auch, wie in den alten von des Averroës Commentar begleiteten Drucken der Lateinischen Uebersetzung des Aristoteles im Aristotelischen Texte natürlich vom Dici, in der Averroïstischen Erläuterung dagegen ohne Weiteres vom Dictum die Rede ist. Ob und wie weit dies letztre nur mit dem Zustand der Kenntniß des Arabischen zusammenhängt, die jene alten Uebersetzer des Averroës hatten, mögen Sprachkundige entscheiden. Augenscheinlich aber geht,

wie so manches andere im Sprachgebrauche der Logik,*) auch dies, daß im Abendlande statt des Dici das Dictum zum Terminus technicus ward, auf die alten lateinischen Uebersetzungen der Werke der Araber zurück. — Ein Reflex und eine Nachwirkung dieses Zustandes in der Aristoteles-Exegese aber ist es, wenn (wie wir es z. B. bei Fortunatus Crellius finden) auch in Compendien und Systemen der Logik in dem altherkömmlichen dem Organon entnommenen Paragraphen-Tenor des Lehrstücks vom Schlusse vom Dici selbst da noch die Rede bleibt, wo doch das Vorhaben ist, das Dictum so entschieden zu lehren, wie eben z. B. Crellius thut.**)

8.

III. Es würde weiter zu fragen seyn: wann hat das Dictum de omni et nullo die Formulirung

Quidquid de omnibus [omni] valet, valet etiam de quibusdam et de singulis ct.

bekommen? — Denn es fehlt viel, daß es so wäre, wie gegenwärtig die Sache wohl angesehen wird: daß von dieser Formel das Gesetz des Dictum de O. et N. überhaupt seinen Namen habe. Im Gegentheil: der Terminus technicus „Dictum de omni et nullo", und daß er der Name für eine Angabe davon sey, wie geschlossen wird, stand lange schon fest, bevor es dazu kam in dem „Quidquid de omnibus ct." den adäquaten Ausdruck für dasjenige zu finden, was man da meinte.

Zunächst, nachdem von dem Dictum de O. et N. in dem genannten Sinne die Rede geworden war, hieß es meist (und hier und da erhielt sich das sogar recht lange hin) ganz ebenso wie es bisher vom Dici geheißen:

Dictum de omni est, quando nihil licet sumere sub subjecto, de quo praedicatum non dicatur. Dictum de nullo est, quando nihil sumi potest sub subjecto, de quo non removeatur praedicatum.

---

*) z. B. das Aufkommen der Benennung „praemissa" neben der bis dahin allein üblichen „propositio". Cf. Prantl Bd. II. Seite 309.

**) beachtenswerth der Synkretismus auch in der vorhin (Seite 49 Anm., Seite 57 Anm.) genannten, in die Ausgaben des Thomas v. Aquino aufgenommenen Schrift De totius logicae Aristotelis Summa (spanischen Ursprungs). — Cf. Prantl Bd. III. Seite 250. 254.

Und auch nachdem man sich von der Reminiscenz an das Dici etwas mehr emancipirt hatte, ward das Quidquid de omnibus ct. zur Formel des Dictum noch lange nicht.

So hat Joachim Jungius in der Logica Hamburgensis (1638, 2. Aufl. 1681) diese Formel noch nicht; ebensowenig Christian Weise (seit 1680) oder Jacob Thomasius (seit 1670). Wohl aber sprechen sie alle drei vom Dictum de O. et N. in dem oben genannten Sinne.*)

Ja — selbst bei Christian Wolff findet sich der von uns gesuchte Wortlaut für das Dictum de O. et N. noch nicht.**)

Und so sieht man sich denn in recht unerwartete Zeiten gerathen bei dieser Recherche und hat kaum Lust zu constatiren, wie weit die „alte scholastische" Formel Quidquid de omnibus [omni] valet, valet etiam ct. allenfalls noch über — Wilhelm Traugott Krug zurückreichen mag. Denn bei ihm findet sie sich (System der theoretischen Philosophie. 1. Theil: Denklehre oder Logik. Königsberg 1806. S. 310). Und Bolzano (Wissenschaftslehre. Bd. 2. Sulzbach 1837. S. 544) beruft sich für diese „genaueste Ausdrucksweise des berühmten Dictum de omni et nullo der Aristoteliker" eben (und ausschließlich) auf ihn.

Indeß — Krug spricht denn doch davon nicht wie von etwas, was er selbst erst formulirt, sondern wie von etwas, was er als Formel bereits vorgefunden hat.

Und in der That: überhaupt als Formel, nur nicht als Formel des Dictum de O. et N. (dazu ist es augenscheinlich erst nach Christ. Wolff geworden) können wir das

Quidquid de omnibus [omni] valet, valet etiam de quibusdam et de singulis ct.

---

*) z. B. Jacobi Thomasii Erotemata logica. Ed. IV. Lipsiae 1705. pag. 93: „Dictum de omni nihil aliud est, quam descriptio quaedam modorum affirmativorum primae figurae, qui sunt Barbara et Darii. Similiter dictum de nullo nihil aliud est, quam descriptio quaedam modorum negativorum primae figurae, qui sunt Celarent et Ferio."

**) vide z. B. Christ. Wolfii Philosophia rationalis sive Logica. Edit. III. Francof. et Lips. 1740. pag. 294: „Dictum de omni dicitur propositio: Quidquid de genere vel specie omni affirmari potest, illud etiam affirmatur de quovis sub illo genere vel illa specie contento. — E contrario Dictum de nullo appellatur ct."

allerdings etwas weiter zurückverfolgen. Nur nicht dort, wo vom Dictum de omni et nullo die Rede ist, sondern — da, wo die unmittelbaren Folgerungen ad subalternatam behandelt werden, muß man darnach suchen.*) Hier, nicht als Formel des Dictum de O. et N. ist das

Quidquid de omnibus [omni] valet, valet etiam de quibusdam et de singulis ct.

entstanden, als eine andere Fassung, hier und da vielleicht auch mehr in der Weise einer Exemplification des „Ab universali ad ejus subalternam valet consequentia."

Und damit klärt sich einem zugleich noch etwas anderes auf. Wer Ueberweg's System der Logik über das Dictum de omni et nullo nachsehen will, wird überrascht seyn, daß von demselben in diesem Buch, wie es scheint, absolut gar nichts sich findet. Bei der Lehre vom Schluß in der That nicht; bei der Lehre von den unmittelbaren Folgerungen dagegen, wenn man jetzt darauf kommt dort einmal nachzusehen, die Notiz:**)

Die älteren Logiker pflegen das Gesetz der Folgerung ad subalternatam propositionem in dem „dictum de omni et nullo" folgendermaaßen auszudrücken: „quidquid de omnibus valet, valet etiam ..."

Freilich — eine zutreffende, historisch-treue Vorstellung von den betreffenden Dingen erzeugt diese Notiz schwerlich. Denn weder

---

*) Christ. Wolff l. c. pag. 356 (§ 451): „Posita quacunque propositione universali, una ponitur quaevis subalternans. Est enim subalternans propositio particularis, quae sub universali continetur. Enimvero quod de omni A affirmatur vel negatur, idem quoque de quodam A, vel in singulari de hoc A affirmari vel negari debet."

Joach. Jungii Logica Hamburgensis (1638) pag. 173: „7. Ex Subalternante quoque ad Subalternatam" [Sprachgebrauch also gerade entgegengesetzt, als wie bei Wolff] „inferendam patet consequentia, quae Subalternatio dicitur ... 8. Completior regula talis esto, Quod verum est de omni, id etiam de plerisque verum est; et quod de plerisque aut multis, id de quibusdam quoque verum est; denique quod de quibusdam, idem etiam de quodam verum est."

**) 4. Aufl. Seite 258. — Auch bei Drobisch ist das Dictum de omni et nullo aus der Lehre vom Schluß, wo es in der ersten Auflage (Seite 65) noch stand, später zur Lehre von den unmittelbaren Folgerungen gewandert (3. Aufl. Seite 77, 4. Aufl. Seite 78).

war den älteren Logikern „Dictum de omni et nullo“ der Name für das Gesetz der Folgerung ad subalternatam, noch war ihnen das „Quidquid ...“ die Formel des Dictum. Höchstens dies, daß bei ihnen das „Quidquid ...“ zu einer Formel des Gesetzes der Folgerung ad subalternatam geworden sey, ließe sich sagen.

IV. Wichtiger als die historischen Einzelheiten, die ich im Vorstehenden mitgetheilt habe, und zugleich unabhängig von den Ungenauigkeiten, mit denen meine Angaben von denselben etwa noch behaftet seyn mögen, erscheint mir das allgemeine Resultat dieser Recherche, wie ich es vermuthungsweise schon am Ende der vorletzten Nummer (6) aussprach und wie es das inzwischen Erörterte bestätigt hat: die Entstehung des Dictum de omni et nullo der Schullogik der letzten Jahrhunderte aus jenem Passus am Anfang der Analytica priora — die Thatsache, daß wir selbst bei etwas so ganz Elementarem wie dem Dictum de O. et N. einem Hergang begegnen, der freilich auch sonst noch bei den logischen Lehren zu finden ist: wie die Etikette und der Ort, den etwas im Ganzen der Logik gefunden, den Inhalt bestimmt, und im Laufe der Zeit etwas ganz anderes daraus werden läßt, als was es am Anfange war. — Und das, was heut in der Lehre vom Dictum de omni et nullo ein Ganzes ausmacht [der Name; das, was man damit meint; und die Formel, die der (glückliche oder minder glückliche) solenne Ausdruck desselben geworden] ist nicht von einerlei, sondern ein jedes davon ist von anderer Herkunft.

Der Beachtung werth erscheint mir das Erörterte auch als ein Beleg dafür, wie vag und ungenau trotz des massenhaften gelehrten Fleißes, der auf Geschichte der Philosophie und auch in specie der Logik verwandt worden ist, unsre geschichtlichen Kenntnisse doch selbst von solchen Dingen des elementarsten Schulbetriebes noch sind, und wie sehr man wünschen muß, daß doch auch hier Geschichte der Wissenschaft so getrieben werden möge, wie die Mathematiker,*) wenn sie einmal Geschichte

*) ich erinnere an Dinge, wie die historischen Skizzen in Lagrange's Mécanique analytique, die Gedächtnißrede von Dirichlet auf Jacobi (Journal

ihrer Wissenschaft treiben, dieselbe dann treiben: mit durchschlagend fachmännischem Interesse, nicht in der allgemeinliterarhistorisch-altclassischphilologischen Art, wie es eben die Regel ist. Denn — man sehe doch zu, was man selbst in Prantl's umfassendem Werk über dasjenige findet, was uns von dieser Entwicklungsgeschichte des Dictum de omni et nullo die bereits erschienenen Bände schon sagen müßten; geschweige denn, daß ich an Orten, wie Trendelenburg's Elementa logices Aristoteleae und den Erläuterungen zu denselben,*) davon etwas fände, während man durch Prantl auf die historische Versetzung des Quidquid de omnibus valet ct. mit dem *κατὰ παντὸς* und *κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι* doch überhaupt aufmerksam wird.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialektik

von

Dr. Jul. Bruno Weiß.

Zweiten Theiles zweiter Abschnitt zweite Hälfte.

Schleiermacher's Mystik.

Das Verhältniß der speculativen Philosophie zur Religion bei Schleiermacher ist nach dem bisherigen von selbst einleuchtend.

---

für die reine und angewandte Mathematik. Herausgeg. v. Crelle. Bd. 52), von Kummer auf Dirichlet (Abhandlungen der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1860), die historischen Orientirungen bei Riemann ꝛc.

*) wie er sich Elem. pag. 89. 90 ausspricht (wornach die Formel des Quidquid ct. der Anlaß zu dem Namen „Dictum de Omni et Nullo“ geworden seyn soll) und — bei dieser Gelegenheit noch dazu auch gerade die in Betracht kommende Stelle aus Analyt. pr. I. 1. allegirt: das stellt, wie schon erwähnt, die Sache geradezu auf den Kopf und zeigt, daß Trendelenburg den historischen Zusammenhang dieser Dinge nicht ahnte.

Wo die erste aufhört, fängt die zweite an. Die Philosophie kann sich alle vom Religiösen aus gefundenen Formeln und Vorstellungen gefallen lassen, wenn sich nur niemand herausnimmt, diese als ein Wissen proclamiren zu wollen; dann weist sie dieselben zurück als „Bombast oder Einmischung des Religiösen, welches als nicht hierher gehörig doch hier verderblich wirken muß".*) Denn dessen ist sich Schleiermacher überall bewußt, daß wißbar und erkennbar die Gottheit nicht ist.

Bender meint (a. a. O. S. 96), man müsse der Dialektik dadurch gerecht werden, daß man sie als Erkenntnißlehre fasse und nach Maßgabe des zweiten Theiles beurtheile, weil die metaphysischen Experimente, die Schleiermacher anstelle, ja doch eingestandenermaßen resultatlos verliefen. Dieses klingt in der That so, als beabsichtige Schl. ein Wissen zu geben, müsse aber dann davon ablassen, weil er nichts erreiche. Schleiermacher ist jedoch von dieser Absicht weit entfernt, und stimmt mit Kant darin überein, daß was man Positives über jene metaphysischen Dinge sagen wolle, nur „leere Vernünfteleien", „sophistisches Blendwerk" sey.**) Aber auch darin stimmt er mit ihm überein, daß die Frage nach denselben ganz unabweislich immer wieder von neuem sich jedem aufdränge. Und Schleiermacher

*) Dial. A S. 328. — Lipsius meint, ein wirklicher Fortschritt über Schl. lasse sich dadurch anbahnen, daß man „einerseits die Relationen Gottes zur Welt und zum Menschen, welche die religiöse Erkenntniß an die Hand giebt, in ihrer geordneten Stufenfolge zu begreifen und auf eine innere Nothwendigkeit im absoluten Wesen selbst zurückzuführen sucht, andrerseits aber im Begriffe des Absoluten selbst den Uebergang vom göttlichen Seyn zum göttlichen Wirken oder, um mit Schl. zu reden, vom Seyn Gottes an und für sich zum Seyn Gottes in uns und in den Dingen findet und dadurch den in den religiösen Aussagen über Gottes lebendiges Verhältniß zu uns enthaltenen speculativen Gehalt fortschreitend aufzeigt". (a. a. O. S. 42.) — Ein solcher Fortschritt über Schl. ist dann im Schl.'schen Sinne, wenn er sich bewußt bleibt, ferne von aller wissenschaftlichen Untersuchung aus Reflexion über das Religiöse entstanden zu seyn.

**) Kr. d. r. V. Vorr. z. 1. Aufl. S. 15. ibid. S. 107, 322. — Proleg. 2. — Schl. Dial. Beil. G sagt N. 104, die Unbegreiflichkeit Gottes sey demonstrabel.

weist die Beantwortung derselben in das Gebiet der Religion aus dem der Speculation heraus.

Ueber die Welt giebt er seine Ansicht anknüpfend an das empirisch Wahrgenommene (dieselbe, welche der Ethik zu Grunde liegt), daß Geist und Natur, Ideales und Reales sich durchdringen und ineinander sind, wohin wir auch blicken. In Betreff Gottes aber weist er nach, daß jede Vorstellung von ihm inadäquat ist und daß, ob wir ihn als Schöpfer, als absoluten Künstler, als Schicksal, als Gesetzgeber, als Urbild der Welt betrachten, jede Formel für ihn unzureichend sey. Und für seinen eignen Gottesbegriff, was bleibt uns da übrig? Für den Gottesbegriff Nichts! Die ganzen Ausführungen Schleiermacher's haben nur den wohlerwogenen Zweck, uns zu zeigen, daß jeder Begriff, den wir auch aufstellen wollten, doch nicht den Unendlichen erreiche, für den — soweit wir im Wissen bleiben wollen — deshalb nur der negative Ausdruck „das Absolute" paßt. Aber alle „inadäquaten bildlichen Vorstellungen erhalten Geltung (§ 217), wenn wir in das Gebiet des religiösen Gefühls hineingehen". So allen Vorstellungen Raum gebend — wenngleich sie als Wissen verwerfend — steht das Absolute der Schleiermacher'schen Speculation über der Pantheistenidee, verneint und bejaht mit allen auch sie und ist größer als sie, obschon für die Erkenntniß Nichts.*) Das ist die Ansicht unseres Philosophen, daß wir die Gottheit unmittelbar haben uns einwohnend im Gefühle auf geheimnißvolle Weise. Schleiermacher war Mystiker.

Erschrecken wir doch nicht vor dem Namen Mystik. Freilich wohl verbinden die Meisten im gemeinen Leben damit, daß die so benannte Lehre unklar und verworren, überschwänglich und schwülstig sey,**) und freilich ist auch nicht zu verkennen, daß

*) Ueber die Pantheismusfrage bei Schl. gehe ich hier nur kurz hinweg, mir vorbehaltend, sie in meinen demnächst erscheinenden Untersuchungen über die Dogmatik ausführlicher zu behandeln.

**) Die Phrasen welche man so häufig hierüber findet, sind namentlich „in dunklen Gefühlen schwärmen" oder „schwelgen".

Vieles unter dem Namen Mystik passirt, was diesen Charakter an sich trägt. Im Grunde bedeutet jedoch „religiöse Mystik" gar nichts, als daß alles zur Religion Gehörige und diese selbst für den Menschen ein Geheimniß sey, oder wenn wir — von der Worterklärung absehend — etwas mehr und Bestimmteres darüber sagen wollen, daß die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott eine unmittelbare sey, daß wir Gott unmittelbar haben, anschauen, erfahren, finden, — anders als durch den Weg der Erkenntniß.*) Und wenn nun solche Mystik, dem religiösen Bedürfniß des Menschen zu seinem Rechte verhelfen wollend, auf der klaren Einsicht beruht, wo die Gränzen unserer Erkenntniß sind, so ist, dächte ich, eine solche Mystik gar nichts Verschwommenes, Unklares und deshalb Verwerfliches, sondern um so viel sie bescheidener ist als jene dogmatische, theosophische Religionsphilosophie und Scholastik aller Zeiten, auch der unsrigen, um soviel ist sie lobenswerther und des Vorzugs würdig.

Baur unterscheidet zwischen psychologischer (religiöser) und speculativer (theosophischer) Mystik (Lehrbuch der Dogmengesch. S. 167). Der Unterschied ist begründet. Die erste kann auch subjective, die zweite objective Mystik genannt werden. In der zweiten versenkt sich der Philosoph in das Absolute, in der ersten wohnt es ihm ein. Es leuchtet ein, daß der erste Standpunkt, dem auch Schleiermacher angehört, kritischer und wissenschaftlicher ist.**)

Es ist nach dem bisher Vorangegangenen nicht mehr erforderlich zu zeigen, daß in solche Mystik auch die Dialektik endigte.

Sein ganzes Leben hindurch hat Schleiermacher sich diesen Standpunkt bewahrt. Er selbst sagte einst von sich, daß sich in

---

*) Die treffliche Zusammenstellung von verschiedenen Erklärungen, was Mystik sey, ist einzusehn in Herzog's Realencyclopädie Art. v. Joh. P. Lange. — Vergl. auch Hagenbach, Dogmengeschichte, S. 332 ff. (1867).

**) Zu Schlm.'s Mystik ist zu vergl. Dilthey, Leben Schlm.'s S. 301 ff., 332. An dieser letzteren Stelle wird besonders die Parallele mit Jakobi's Mystik durchgeführt.

Herrnhut seine „mystische Anlage", die ihm „so wesentlich" sey, entwickelt habe, „damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet". (Leb. i. Br. I, 309.) Schon in den beinahe ersten Aufzeichnungen, die wir von ihm haben, in den Tagebüchern, finden sich genug der Aeußerungen, daß die Religion von der Speculation zu trennen sey. Es gebe „keine Philosophie der Religion und keine Religion der Philosophie" (Denkmale [bei Dilthey] S. 117 N. 27), aber seine Philosophie endigte in Religion.*) Schleiermacher wurde durch den Umgang mit den Romantikern in jener mystischen Richtung eher bestärkt als von ihr abgebracht, insbesondere wohl durch Novalis, dem er in den Reden ein Denkmal setzt und den er über alles hoch hält.**) In den Reden führt Schleiermacher aus, daß es vergeblich sey die Gottheit etwa erkennen zu wollen, daß dieses nur auf „leere Mythologie" führe, daß alle Lehrsätze der Theologie nicht ein unmittelbares „Wissen" seyen, sondern nur ein Wissen ums Gefühl, aus „Reflexion" entstanden (Reden S. 46, 98, 56, 79, 89 u. o.). Und in den Briefen finden sich mannigfache Notizen, in denen er sich selbst zur Mystik bekennt, und seine Stellung zu ihr nimmt. „Der scheinbare Streit" — so meint er — „der neueren Popularphilosophie gegen den Mysticismus hat ihm (Jakobi) die falsche Meinung beigebracht, als ob es in der That einen Streit zwischen Philosophie und Mystik geben könne, da doch im Gegentheil jede Philosophie denjenigen, der soweit gehen will, auf eine Mystik führt" (Leben i. Br. IV, S. 73). Und an Reimer schreibt er: „Es ist doch nichts mit einer Philosophie, die so blos auf dialectischem Grunde ruht ohne allen Mysticis-

*) Er erfüllte damit gleichsam was er einst halb scherzend verlangte, daß jemand die „Dame" Philosophie, welche Socrates vom Himmel auf die Erde gebracht habe, und welcher es hier gar nicht gut ergehe, wieder in den Himmel zurückführe. Denkm. S. 110 N. 197.

**) Reden S. 38. — Leb. i. Br. I, 380. Im Athenäum z. B. schreibt Novalis, Blüthenstaub S. 74: „Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. — Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg."

mus" (ibid. III, 350). Er hofft, daß nach dem, was Schelling vorgetragen habe, Raum gewonnen werde jenseits der Philosophie für die Mystik (ibid. I, 295. — cf. auch Denkmale S. 72 [S. 326 bei Dilthey, Leben Schlm.'s]. — cf. Dogmatik S. 298).

Auch in den verschiedenen Versionen der Dialektik hat sich dieser Standpunkt Schleiermacher's nicht verändert. Diese Mystik, die Ansicht, daß die Sätze des Glaubens Reflexion seyen über das religiöse Gefühl, schafft eine breite philosophische Grundlage für mancherlei religiöse Meinungen, und vielleicht ist es daraus zu erklären, daß so viele verschiedene theologische Richtungen sich zu Schleiermacher bekennen.

Der Einwand Schaller's gegen diese mystische Gottesvorstellung: unmöglich dürfe man sich jene transscendente Einheit als ein jenseits der Erkenntniß liegendes inhaltvolles Mysterium vorstellen, welches möglicher Weise „den Reichthum seiner Innerlichkeit der staunenden Menschheit noch einmal offenbarte", ist was die letzten Worte anlangt richtig. Das erste aber und die weiteren Bemerkungen (Schaller, Vorles. über Schlm. S. 165), „unsere Kurzsichtigkeit sey nicht schuld daran daß wir nicht mehr zu erkennen vermögen", sondern der Dialektiker wisse, daß das Seyn eben nur das Seyn sey und nichts weiter, — zeigen deutlich daß derjenige überhaupt nie zum Schleiermacher'schen Gotte gelangen werde und gelangen könne, sondern nur bis an die Gränzen des Denkens, der nur mit Schleiermacher denken will und nicht ihm nach fühlen.

Dilthey führt aus,*) daß der Mystik eine zweifache Tendenz eigne. Das Unendliche, Ewige von dem endlichen Flusse der Dinge zu trennen sey einerseits ihr Streben, andrerseits die Gegenwart desselben in den endlichen Dingen zu erfassen. Das Vorherrschen des letzteren Strebens hütete Schleiermachern vor

*) Dilthey, Leben Schlm.'s S. 308 ff. Zu dem letzteren ist übrigens zu vergleichen Spinoza Eth. V prop. XXIV: Quo magis res singulares intelligimus, eo magis deum intelligimus.

dem Fehler, der so oft als der Mystik eigen angeführt wird, vor dem thatenlosen contemplativen Sichversenken ins Absolute. „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtseyn Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtseyn eines irdischen" (Dial. S. 153 u. § 216). Dies hebt er in der Dialektik mehrfach hervor. Mit offnem Sinne im Leben und in der praktischen Thätigkeit Gott zu ergreifen, hat er nie außer Acht gelassen. Mit dieser Richtung Schleiermacher's hängt auch zusammen, daß er für ein jedes Gefühl eine Darstellung verlangt, jeder solle, was er in sich fühle, irgendwie mittheilen, und daß er ausdrücklich hervorhebt, daß die „contemplative" Seite des Gefühls ohne die „imaginative" gar nicht seyn dürfe. Damit aber ist schon jenes bloße sich Versenken in Gott ausgeschlossen, und der Mensch darauf hingewiesen, für sich selbst und für andere „aus innerm Drange" bildend, sich dem Praktischen nicht abzuwenden. Diese Würdigung des praktischen Lebens half Schleiermacher, dem Quietismus durchaus ferne zu bleiben (zu dem Vorstehenden Eth. T a. a. O.), und trotzdem Mystiker zu seyn.

Schleiermacher hatte also erst, wie wir sahen, den Versuch gemacht zum Höchsten sich zu erheben, aber überall an Gränzen des Wissens gelangend, darauf verzichtet, und suchte die Ahnung des Absoluten in seinem Innern und fand sie in der religiösen Mystik. Er gleicht dem Philosophen, von dem Plato im Phädrus sagt (Phädrus S. 249), daß er mit seinem wachsenden Gefieder sich zwar versuche emporzuschwingen, doch es nicht im Stande sey, und sehnend hinaufwärts schaue.

III. Abschnitt: Von der Einleitung in die Dialektik und der Dialektik im Allgemeinen.

Dieselbe Erwägung, aus der man beim Studium wissenschaftlicher Bücher überhaupt empfehlen kann, die Einleitung, wenn auch nicht im Anfange wegzulassen, so doch hinterdrein noch einmal zu lesen, trieb mich dazu, der kurzen Untersuchung

über den Eingang der Dialektik, so sonderbar dies auch erscheinen mag, diese Stelle einzuräumen. Die Einleitung, die zum Ganzen gehört, kann am besten aus dem Ganzen wieder verstanden werden. Inwiefern sie einen Anknüpfungspunkt sucht für die Untersuchung, kann sie nur wegen der von Schleiermacher so oft betonten cyclischen Natur des Wissens mit vorläufigen Definitionen beginnen, es müßte denn seyn, daß sie mit einer willkürlichen beginnt, wie bei den Systemphilosophen, oder daß sie ganz im Empirischen bleibt. Eben deshalb aber ist sie von dem am besten zu beurtheilen, der schon den Standpunkt gehörig kennt, von dem aus sie geschrieben ist.

Die Einleitung handelt von dem Begriffe, dem Inhalte und der Aufgabe der Dialektik und legt uns ihre Eintheilung dar. Es folge ein kurzer Ueberblick des Wichtigsten aus derselben.

Die Dialektik enthält die Principien der Kunst zu philosophiren (§ 17 u. 3 der Dial.). Philosophiren heißt den innern Zusammenhang alles Wissens machen und ist das höchste Denken mit dem höchsten Bewußtseyn (§ 4 u. 6). Eine vollendete Philosophie giebt es nicht, die Philosophie existirt noch nicht als Wissenschaft (§ 21, 23, 5). Deshalb ist es auch nicht möglich, daß man sie jemandem von einem bestimmten Satze ausgehend in festgegliedertem Zusammenhange lehren kann, sondern sie ist nur „im Werden und Gestalten aus dem Chaos heraus“, und der Mensch steigt nur allmälig auf zur Philosophie aus den verworrenen Wahrnehmungen der Kindheit heraus durch das traditionelle Auffassen des Wissens (§ 9—12). In jedem einzelnen Wissen sind schon die philosophischen Principien thätig und man muß sie zur Construction desselben schon inne haben 1) um die Wissensakte unter sich in der rechten Weise zu verknüpfen, 2) um den Zusammenhang des Wissens mit dem Seyn zu haben. Das Einbilden nun der philosophischen Principien in die realen Denkakte ist Kunst, jedes reale Wissen somit ein Kunstwerk (§ 24—26. 13 ff.). Jede Wissenschaft ist in gewissem Sinne auch Kunst und umgekehrt, denn jedes Wissen enthält ein Handeln und jedes Handeln ein Wissen (§ 18 u. 19), so ist das

höchste Wissen auch Kunst.*) Die Uebung in der philosophischen Kunst ist das nur noch „latitirende" und unbewußte Leben der Philosophie als Wissenschaft. Das Fortschreiten der philosophischen Kunst aber ist ein Annähern zu ihr als Wissenschaft. Die Lehre nun von den Principien dieser Kunst ist eben die Dialektik (§ 27, 28, 30 ff.). Wissenschaft könnte sie erst da seyn, wo die Kunst vollendet ist. Die Theorie kann niemand haben ohne die Ausübung. Kunst und Wissenschaft sind in einer „gegenseitigen Approximation", sie gehen neben einander, je vollendeter die eine ist, desto vollendeter ist die andere. Der Anfang der Philosophie ist da, wo der Nullpunkt von beiden ist, d. i. wo das philosophische noch in anderem Wissen involvirt (§ 32 ff., 29). Es kann nun die Philosophie mehr dargestellt werden als Kunstlehre, als Reflexion über die Thätigkeit der philosophischen Kunst oder Dialektik, wie es im Alterthume gemacht wurde,**) oder es kann versucht werden (und dieses pflegten die neueren Philosophen so zu machen) dieselbe unmittelbar als Wissenschaft darzustellen. Da das letztere jedoch willkürlich ist, so müssen wir an das Alte anschließen, was wir auch durch Aufnahme des antiken Namens unserer Disciplin schon andeuten (§ 36 ff., 44, 45). „Das einwohnende Seyn Gottes als das Princip alles Wissens aber dieses Princip nicht anders haben wollen als in der Construction des realen Wissens", das ist das Programm der Dialektik.

Gemeinsame Regeln der Combination und gemeinsames ursprüngliches Wissen sind die beiden Voraussetzungen, Elemente eines jeden Wissens. Diese beiden Hauptmomente zu möglichst klarem Bewußtseyn zu bringen, ist das Streben der Dialektik (§ 46—49). Sie ist also 1) Organon des Wissens, d. h. Sitz aller Formeln seiner Construction, 2) Mittel sich über jedes

---

*) Natürlich ist von Kunst nur da die Rede, wo Bewußtseyn und Besinnung über das Verfahren vorhanden ist.

**) wo nämlich die Philosophie da mehr als Wissenschaft heraustrat, war sie nicht mehr blos Philosophie, sondern Wissenschaft der Natur und des Menschen, Physik und Ethik. cf. Vorl. 1818 S. 8.

einzelne als Wissen Gegebne zu orientiren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten letzten Principien des Wissens (§ 51 u. 52); und indem die Dialektik diesen Inhalt hat, sind wir auch in der Lage durch sie Kritik zu üben und andere philosophische Darstellungen zu beurtheilen (§ 50 u. 53). Es ist einleuchtend, daß diese zwei Seiten, mit denen sich die Dialektik beschäftigt, im Großen und Ganzen nichts anderes sind als Logik und Metaphysik. In jedem Wissen ist Beides, Verknüpfung und Beziehung auf ein Seyn. Um aber richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge im Seyn verknüpft sind und umgekehrt. „Einsicht in die Natur des Wissens als auf die Gegenstände sich beziehend kann sich in nichts anderem aussprechen und verkörpern als in den Regeln der Verknüpfung, denn Seyn und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen". Darum ist beides gar nicht zu trennen. Logik und Metaphysik, Transscendentales und Formales gehört zusammen und kann eins ohne das andere nicht gedacht werden (§ 14—16, 76—84). Demohnerachtet können wir das in der Dialektik Gesuchte überwiegend als Transscendentales oder als Formales darstellen, und so sondern sich die zwei Theile, die die Dialektik wirklich hat, der transscendentale und der formale.

Aber zwei Einwendungen sind noch zu widerlegen. Erstens könnte jemand sagen, daß das gemeine Wissen, an dem wir doch die philosophische Kunst beobachten wollen, mit dem höheren gar nichts zu schaffen hätte, so daß aus demselben das gesuchte Princip gar nicht könnte erkannt werden. Gegenstand und Ueberzeugungsgefühl sind beim gemeinen und höheren Wissen nicht verschiedenartig, und aus dem oben Dargelegten, daß ein allmäliges Annähern zur Philosophie vom realen Wissen aus stattfinde, widerlegt sich dieses schon (§ 56—64). Ueberall wo ein Ueberzeugungsgefühl erstrebt worden ist, ist das Princip des Wissens thätig gewesen. Der zweite Einwand ist der des Skepticismus. In welcher Form aber dieser auch auftritt, immer wird er inconsequent, indem er doch um die Unmöglichkeit

des Wissens oder den Widerspruch entgegengesetzter Meinungen wissen will (§ 70 ff.).

Wie verschieden auch immerhin die Anordnung seyn möge, in welcher die vorstehenden Gedanken in den verschiedenen Jahren aneinander sich fügen, so finden sich doch dieselben im Wesentlichen in jeder Version. Die Anmerkungen von Jonas sind hier sorgfältig und ausreichend. Beachtenswerth ist, daß durch die verschiedene Anordnung der Rang und die Bedeutung der Abschnitte andere werden. Ein paar neue Gedanken sind in den späteren Versionen wohl zu finden. Die Betrachtung über die cyclische Natur des Wissens findet sich von 1818 an ([B] S. 363 u. 1). D liefert den Nachweis, daß man einerseits mit den logischen, andrerseits mit den metaphysischen Principien allein nicht auskomme ([D] 443), und gewiß von Interesse ist, daß uns E zuerst eine ordentliche etymologische Ableitung von „Dialektik" bringt, wobei Schleiermacher, — ganz zu dem über Kunst und Wissenschaft passend, — ebenso gut ἐπιστημη als τεχνη ergänzen läßt (S. 480). Aber von wirklich durchgreifender Bedeutung ist doch nur ein Unterschied, auf den auch Jonas schon hinweist (S. 18). Von 1822 an nämlich wird bis zum Ende der Dialektik nicht mehr definirt: die Dialektik sey die Wissenschaft, die die „Principien der Kunst des Philosophirens" enthalte wie 1814, sondern sie sey die „Kunst ein Gespräch zu führen" (S. 370) oder die „Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung" (S. 568). Dazu ist natürlich die Voraussetzung nöthig, daß Streit und Differenz im Denken vorhanden sey, welche eben durch die Gesprächführung beseitigt werden sollen, so daß dann Einstimmung entsteht. — Und die Folgen dieser Erklärung ziehen sich durch die ganze Darstellung der Dialektik, wie schon verschiedentlich hat vorgegriffen werden müssen. — Gesprächführung im Gebiete des reinen Denkens, fügt Schleiermacher in der letzten Bearbeitung F hinzu. Reden wir zunächst zu dem letzten und lassen den Ausdruck Gesprächführen noch bei Seite. Ist denn dieses „reine Denken", von dem Schleiermacher hier spricht, nicht doch etwas anderes als die Philosophie? Aller-

dings können wir zu dieser Meinung gelangen, wenn uns ausdrücklich gesagt wird (S. 588 u. 600): „Denken gleichmäßig mit allen Denkenden auf Seyn beziehen wollen, Wissenwollen und im reinen Denken begriffen seyn, dieses alles sey dasselbe und das, worauf allein die Aufgabe der Dialektik sich bezieht", oder wenn es in der Vorarbeit heißt (Beilage H): „reines Denken sey das Denken in der Richtung auf das Wissen"; denn in einem nicht speciell philosophischen, „realen" Wissensacte ist doch auch Richtung auf das Wissen und derjenige, der (z. B. der Astronom) solches Wissen producirt, ist doch auch im Wissenwollen begriffen. Andrerseits aber können wir auch wieder der Meinung werden, daß es ausschließlich das philosophische sey; denn es wird dieses reine Denken (S. 569 u. 481) ja ausdrücklich von den zwei andern „Richtungen" oder „Lebensweisen", d. i. von dem Geschäftlichen und Künstlerischen gesondert und unterschieden. Doch gelöst wird uns dieser Zweifel durch andere Stellen aus F (S. 598, 599, 589), wo deutlich gezeigt wird: Schleiermacher's Meinung ist, daß eben das reine Denken schon immer in den beiden anderen Richtungen enthalten ist, und daß, wenn ein Gespräch aus den beiden anderen mit in die Dialektik gehöre, dieses nur insofern sey, als „in irgend einem geschäftlichen oder künstlerischen Denken etwas zugleich dem reinen Denken angehört", daß also dieses nur, das ist „die Form" und „der Trieb" in Betracht komme. Das reine Denken ist also wirklich nichts anderes als die Philosophie,*) an der aber auch jedes gemeine Denken Theil hat. Mit Recht aber können wir diesen Zusatz „im Gebiete des reinen Denkens" lieber entbehren wollen, denn jedem auch nicht philosophischen Gespräche liegen die „philosophischen Principien" zu Grunde.

Kunst des Gesprächführens nennt Schlm. von 1822 an die Dialektik. Plötzlich und unvorbereitet taucht übrigens diese Erklärung auch hier nicht auf. Im Keime ist sie schon enthalten

*) Vielleicht hat Schleiermacher hier ein rein deutsches Wort an die Stelle des andern: „Philosophie" setzen wollen, wie er sich in E überhaupt deutscher Ausdrücke befleißigt.

in den drei früheren Vorlesungen von 1818; in dem von Jonas Abgedruckten kommen sogar schon die Worte vor „Dialektik = Kunst ein Gespräch zu führen" (S. 17). Der § 45 der Dialektik von 1814 führt auch schon aus, daß die Dialektik die Kunst des Gedankenwechsels sey von einer Differenz im Denken bis zu einer Uebereinstimmung, und auch aus einem nachgeschriebenen Hefte der Vorlesungen von 1811 druckt Jonas die gleichen Worte ab. Aber in diesen drei frühesten Versionen findet sich dies nur als ganz gelegentliche Bemerkung und ist keineswegs als die Hauptdefinition anzusehn.

Verhältniß zu Plato, Definition der Dialektik.

Schleiermacher selbst ist sich klar darüber, daß er in seiner ganzen Auffassung der Dialektik sich sehr an Plato angeschlossen habe (Dial. S. 482 u. o.). In der ersten Abtheilung (nach der Eintheilung Schleiermacher's) der Werke Plato's ist nach Schleiermacher's Ansicht die Entwicklung der dialektischen Methode bei ihm das Herrschende (Einleitung I, 1). Der Dialektiker ist auch bei Plato der, der zu erkennen trachtet das Zusammenseyn und das Auseinander der Dinge (Phädrus 266). Die Dialektik, die das Wissen sucht, geht der Rhetorik vorher, welche es im Zusammenhange darstellen kann (ibid. u. Vorr. zum Phädrus von Schlm. S. 59); sie ist — wie Schleiermacher sagt — bei Plato die „Kunst des freien Denkens und bildenden Mittheilens" (in d. Vorr. z. Phädr. S. 65). Aber noch enger schließt er sich an Plato an von 1822 ab mit seiner Definition der Dialektik; denn in den letzten Versionen wird sie — wie schon bemerkt — als „Kunst ein Gespräch zu führen", „einen Streit zu beendigen" als „Streitgespräch" bezeichnet. Bei Plato ist ja das Philosophiren ganz und gar in der Form des Gesprächs aufgetreten. Ja auch die ausdrückliche Bezeichnung findet sich dort, daß die philosophische Untersuchung der kunstgerecht geführte Wortwechsel sey, und daß ihr der Name ἐριστικον zukomme, wie es Schleiermacher übersetzt „Streitgespräch" (Sophist 225 ꝛc. Charmides 155.

Schleiermacher'sche Uebersetzung und Einl. II, 2. S. 160—184). Und wenn Sokrates im Gorgias zeigt, daß das Streitgespräch darin endigen müsse, daß der Gegner selbst als „Zeuge“ mit in die aufgestellte Wahrheit einstimmen müsse (Gorg. 235 [Herm. 1873] [472 rc.]), so geht ihm Schleiermacher durchaus nach, wenn er als das Wesen der philosophischen Untersuchung bezeichnet „die Kunst des Gesprächs“ vom Streite bis „zur Uebereinstimmung“.

Ist nun aber diese veränderte Erklärung seit 1822 für einen Fortschritt zu halten? Ich für mein Theil ziehe für die Dialektik Schleiermacher's die früheren Definitionen vor. Aus dem scheinbar rein äußerlichen Grunde, weil — wieviel sie auch Aehnlichkeit haben mag mit Platonischer Form — sie doch nicht in Gesprächsform geschrieben ist. Für Plato ist diese Bezeichnung etwas anderes, da er sich der dialogischen Form auch wirklich bedient. Und auf das „innere Sprechen“, auf welches Schleiermacher in den letzten Versionen recurrirt, paßt doch die Definition nur in uneigentlicher, übertragener Bedeutung.

Warum aber hat wohl Schleiermacher überhaupt diese Aenderung in der Definition vorgenommen? Was bewog ihn dazu, jetzt auf einmal die Dialektik als Kunst des Gesprächführens darzustellen? Ich habe klargelegt, um wie vieles er sich dadurch dem Plato näherte; geschah die Aenderung vielleicht eben deswegen? Die Ansicht hat Wahrscheinliches. Verehrte er doch den Plato über die Maßen! Sehr wohl war es darum möglich, daß er ihm auch in Bezug auf die Erklärung unserer Wissenschaft folgen wollte, nachdem er die Richtigkeit derselben erkannt. Aber — wenn dieses blos der Grund wäre, so wäre es wahrlich wunderbar genug, daß Schleiermacher nicht eher darauf gekommen seyn sollte; denn eben diese Definitionen sind doch bei Plato so etwas in die Augen Fallendes. Und dazu kommt, daß er sich früher weit mehr mit den Dialogen Plato's beschäftigt hat als von 1822 an; denn die Hauptarbeit über dieselben fällt in die Jahre 1803—1807 (und 1828 erschien noch der Staat). Der Grund scheint ein tieferer zu der Aende-

rung, er scheint aus dem Inhalte der Dialektik selbst geschöpft werden zu müssen. Wollen wir die Definition der Dialektik als die Basis des ganzen Philosophirens betrachten, so bietet die frühere Erklärung: die Dialektik enthalte die Principien der Philosophie, sehr wenig; denn mit dem Philosophiren ist doch noch nichts weiter gesagt, als daß ein Einzelner über die höchsten Dinge denkt und redet. Welche Elemente bringt uns dagegen die zweite, spätere Definition? Zum Gesprächführen, welches den Streit voraussetzt, gehören mehrere Individuen und zwar auf verschiedenen Wegen im reinen Denken begriffene.*) Wir gewinnen also hier eine ganz andere Basis, nämlich erstens auch das reine Denken, zweitens aber eine Mehrheit der denkenden Subjecte. Dieses letzte Element mit in der Definition zu haben, darum war es offenbar hauptsächlich dem Verfasser zu thun. Denn wir sehen in der That von 1822 an, wie er im Verlaufe der Vorlesung dieses durch die Definition gewonnene Element überall und gern benutzt. Aber am Einzelnen läßt sich dieses am besten zeigen. Wir haben oben gesehn, wie der Beweis der Realität der Außenwelt später gewachsen ist durch den richtigen Gedanken, daß die Wirklichkeit des Seyenden am besten zu erweisen sey durch die Mehrheit der denkenden Individuen (s. Bd. 74, Heft I, S. 44 d. Zeitschr.). Welcher Gedanke vermuthlich 1818 als Randbemerkung zum § 101 geschrieben, später weiter gepflegt wurde. Wollte Schleiermacher diesen Beweis festhalten, so war er beinahe gezwungen, eine derartige Voraussetzung zu geben, daß darin die Mehrheit der Individuen schon mitgesetzt war. Aehnlich ist es mit dem allmäligen Uebergange des Gegensatzes „Ideal — Real" in den von „Subjectiv — Objectiv". Denn da das Objective außer dem realen Seyn auch Denken befassen soll, so ist, damit es das letztere sey, in der That noch anderes Denken außer dem denkenden Subjecte, also eine Mehrheit denkender Individuen nothwendig. Gar sehr aus innern Gründen also,

---

*) Und wenn selbst nur in ein und demselben Individuum die Gesprächführung vor sich geht als „inneres Sprechen", haben wir doch zweierlei Denken und streng genommen zwei Subjecte.

meine ich, hat Schleiermacher die Definition, **was Dialektik** sey, von 1822 an verändert in der angegebnen Weise.

Eine Folge dieser veränderten Erklärung sind die vortrefflichen und geistvollen Auseinandersetzungen Schleiermacher's über den Sprachkreis, innerhalb dessen die Dialektik nur Werth haben kann (am ausführlichsten in F und H [S. 578 u. 581. Angedeutet schon in E 480]). Denn war einmal die Mehrheit der denkenden Individuen da, so entstand nothwendig die Frage, ob und unter welchen Bedingungen jedesmal sie im Stande seyen ein Gespräch mit einander zu führen (dasselbe vergl. Eth. T S. 68).

Eigenthümlich ist für die Ansicht, Wissenschaft und Kunst sey zugleich und entwickle sich als beides zugleich (dieselbe Auffassung übrigens auch schon in den Fragmenten im Athenäum, I, 2. S. 82 u. 117), daß gar keine feste Wahl im Ausdruck getroffen wird, sondern bald von der Dialektik gesagt wird: sie sey mit Plato für „die Kunst des Gesprächführens" zu halten, bald: sie sey „Kunstlehre", „Darlegung der Grundsätze der Kunst" (cf. S. 370 ff. 442 ff. 480 ff. 568 ff. bes. 482. 568. 370). So daß also auch in der Wahl der Worte bei dieser Erklärung kein Unterschied gemacht wird zwischen Theorie und Praxis in der Philosophie. Und es ist sehr möglich, daß es eben daher komme bei Schleiermacher, daß die Dialektik verschieden angekündigt worden ist (s. d. Theil „Manuscript u. Ausgabe dieser Arbeit"). Indem nämlich dem Verfasser 1831, wo ihre Ueberschrift lautet: principia dialectices, wohl mehr die auf die Praxis hindeutende Erklärung vorgeschwebt hat (denn wollten wir zum Beispiel der Erklärung gemäß, die der Ankündigung von 1811 zugefügt ist, die Worte von 1831 principia dialectices interpretiren, so würde der ungeheuerliche Titel herauskommen: Principia artis philosophandi principiorum summae tradet etc. etc.).

Die Methode des Philosophirens.

An verschiedenen Stellen ist schon darauf hingewiesen worden, daß Schleiermacher in der Art des Philosophirens in relativen Gegensätzen von Schelling beeinflußt gewesen, hier aber möchte

ich darauf noch einmal aufmerksam machen, wie viel in Bezug auf die Methode Schleiermacher von Plato hergenommen hat. War es doch auch kein Wunder, wenn ihm die Darstellungsweise dessen vorschwebte, der den größten Theil seines Lebens nicht von seiner Seite kam, den er schon früh lieben gelernt, mit dem er sich „zusammengewachsen" fühlte (Leben i. Brr. Bd. I S. 327. 343. 353. III, 352. IV, 65. 72). „Trieb und Methode ist es am Plato, was in allen seinen Unterhaltungen das Bleibende ist", schreibt er in der Einleitung zum Phädrus (I, 1 S. 68). Den Trieb nennt er kurz vorher in derselben Einleitung „göttliche Eingeistung". Wer dächte nicht dabei an das Einwohnen Gottes im Menschen, welches nach der Darstellung der Dialektik Princip alles Erkennens ist und zum Wissen treibt! Die Methode aber ist in mehreren Dialogen des Plato diese, daß wenn irgend eine Bestimmung eines Begriffes gesucht wird, von verschiedenen Seiten ausgehend, ja von entgegengesetzten, Plato uns verschiedene Worte und Definitionen vorführt nacheinander, von jeder aber nachher zeigt, daß sie unzureichend sey und eigentlich das Gesuchte noch nicht. Ja daß er, nachdem er so verschiedene nicht zureichende Deutungen gefunden hat, das Gespräch dann abbricht, dem Leser nur kurz andeutend, daß, weil eben keine zureiche, das Gesuchte in der Durchdringung aller liege. Genau so ist das Verfahren in der Dialektik. Das Transscendentale wird gesucht, wir finden eine Anzahl Formeln dafür von verschiedenen Seiten, gelangen zur höchsten Kraft, zur Vorsehung und zum Schicksal, zur chaotischen Materie, zum Gesetzgeber und Künstler rc., aber alle diese Formeln werden als bloße „Schemata" erkannt, und es zeigt sich, daß sie dem Absoluten „nicht entsprechen". Jede enthält Transscendentes, in keiner ist aber der transscendente Grund rein ausgedrückt. Neckisch abbrechen hier und dem Leser die Deutung überlassen, kann nun Schleiermacher freilich nicht. Solch ein Ausgang paßte wohl für die dramatische Form des Gesprächs, nicht aber für die fortschreitende Untersuchung, zumal mit so ernstem Gegenstande.

Twesten hebt wiederholt in seiner Einleitung zur Ethik hervor, daß die Dialektik von Schleiermacher überhaupt nur um der Ethik willen erdacht sey, und läßt sie gewissermaßen nur im Dienste der Ethik stehn (Eth. T. XV u. XCVII). Ich habe an früherer Stelle schon gezeigt, daß in der That die Ethik zunächst die Veranlassung gewesen zur Entstehung der Dialektik. Eine wie große selbstständige Bedeutung sie aber für Schleiermacher bald gewann, das ersehen wir aus seinen eignen Worten, in welchen er sie als dasjenige hinstellt, was ihn in seiner Stellung als Theologe am besten rechtfertigen könne.*)

Die Aufgabe die sich das erste größere Stück der Dialektik gestellt hatte, war das Transscendentale zu finden. Aber wie gelangte Schleiermacher dazu? Oder doch, wie versuchte er dazu zu gelangen? Zuerst wird geahnt, daß jedem Wissen irgendwie ein transscendenter Grund unterliegen müsse; aus der empirischen Aufnahme der Zweiheit der Funktionen heraus gestaltet sich dann der Gegensatz des Denkens und Seyns. Nun wird schon etwas mehr über dieses Transscendente gesagt, daß es die Identität der Gegensätze sey; aber noch haben wir zwei verworrene Massen vor uns; immer mehr Klarheit wird geschaffen durch Begriff und Urtheil und das ihnen im Seyn Entsprechende. Jetzt erst erhält das Seyn und Denken Gliederung, feste Formen und Bewegung, Stehendes und Fließendes. Angefangen wurde auch hier bei Begriff und Urtheil in der Mitte, wie sie uns im gewöhnlichen Leben vorkommen, aber allmälig aufwärts und abwärts blickend, ordnen wir und gestalten uns ein Bild von dem oberen und unteren Ende beider. Und als wir da angelangt sind, ruft uns Schleiermacher entgegen: „Diese beiden Vorstellungen haben uns schon seit langer Zeit vorgeschwebt und sind uns nur allmälig klarer geworden!“ (S. 140). Erst wenn wir so den ganzen Gang der Dialektik überschauen, werden wir einsehen, wie die Worte der Einleitung gemeint sind, die den

*) Leben i. Brr. IV, 356 u. 358. — In der Beilage G N. 41 steht die Bemerkung: „Weshalb ich nicht die Principien als Einleitung vortrage zur Ethik“, — aber leider ist der Grund selbst nicht angeführt.

Plan zu der Art des Philosophirens entwerfen: „Die Philosophie ist nur im Werden und Gestalten aus dem Chaos heraus" (§ 9). Eben diese Art des Philosophirens können wir auch noch an einer Menge einzelner Stellen der Dialektik ausgeübt und hervorgehoben finden. Die Identität der oberen Begriffs- und Urtheilsgränze, die später klar dargelegt wird, wird vorläufig nur „geahndet" (167). Vor der Sonderung von Begriff und Urtheil liegt die „verworrene Indifferenz" von beiden, und jedes Bewußtseyn überhaupt fängt mit Verworrenheit an (S. 402). Immer nur im Bilden der Philosophie begriffen, schreiten wir von der Ungewißheit allmälig zur Gewißheit fort (S. 481 u. 143). Es giebt kein Erwerben im Gebiete des Wissens so, daß ein Wissen vom anderen abgeschnitten wäre, sondern nur so, daß eine allmälige Verklärung des Wissens entsteht, indem deutlicher, bestimmter und sicherer wird, was wir auf einer niederen Stufe auch schon hatten.

Willkürlich aber ist diese Art des Philosophirens keineswegs, sondern sie hängt enge mit dem Inhalte seiner Philosophie zusammen. Ein Systemphilosoph kann so gar nicht philosophiren, bei ihm wird in fortlaufender Reihe aus einem höchsten und ersten Wissen abgeleitet, und zwar so, daß das ganze vielfach gegliederte System beansprucht vom Anfange bis zum Ende gleich sehr ein Wissen zu seyn. Schleiermacher war — wie wir es oben schon aus dem Inhalte erkannt haben, sehen wir es jetzt auch an der Form — kein Systemphilosoph. Schon von früher Jugend an war er der Systemphilosophie abhold (1789. Leb. i. Br. I, 82 u. IV S. 89), in der allgemeinen Einleitung zum Plato erklärt er sich gegen die „Gebäude" mit vielen „Zimmern und Stockwerken", die trotz ihres „einnehmenden Wesens" „von Festigkeit und Ordnung" oft herzlich schlecht begründet seyen (Plato v. Schlm. I, 1 S. 8) — ähnlich Kant, der sich in den Prolegomenis über die „Baulustigkeit" der menschlichen Natur scherzend aufhält (Prolegomena S. 2). — „Wir sind immer nur im Bilden der Philosophie begriffen" (Dial. S. 143), die Philosophie ist noch nicht fertig, — wie bescheiden klingen solche Worte

neben den Aeußerungen Fichte's und Schelling's! Schleiermacher führt aus, daß das philosophische Wissen vom gemeinen gar nicht strenge zu sondern sey, und will uns am gemeinen die Kunstregeln des Philosophirens klar machen (§ 57—64. cf. H. S. 52 d. Anh.). Bei Schelling ist es „die erste Bedingung in der Philosophie" und „alles Verstehens" darin, daß man sich über den gemeinen Standort erhebe, und Fichte will eine Philosophie geben, die sich „über die natürliche Ansicht der Dinge und über den gemeinen Menschenverstand" erhebe.*) Schleiermacher sagt von vorne herein, daß die Philosophie nicht fertig sey, daß sie nicht Wissenschaft, sondern erst im Werden sey, und daß es „anmaßend" wäre, wollte man Philosophie als Wissenschaft vortragen (Dial. § 21 ff.). Fichte will die Philosophie „zur Wissenschaft erheben", die „gelernt" werden müsse (a. a. O.), betont, daß es ein System in der Philosophie gebe (Begriff d. Wiss. S. 52 ff., Werke I), und Schelling verkündet als den Zweck seiner Arbeit „ein System des gesammten Wissens" zu bringen (Syst. d. trscdtl. Ideal. S. VI), und will „erkennen" und „begreifen" die Art wie Endliches und Unendliches aus der absoluten Einheit hervorquillt (Schelling, Bruno 221 u. 222).

In der Dialektik finden sich genug Belegstellen dafür, wie abhold Schleiermacher der Systemphilosophie war, deren Erzeugnisse er bloße Einfälle nennt, und das Gesagte leuchtet auch bei Betrachtung seiner ganzen Darstellung von selber ein. Es lag diese Abneigung gegen die Systemphilosophie in der klaren Erkenntniß, daß die Leistungen auf diesem Gebiete nur willkürliche Schöpfungen seyn können, daß es nicht möglich sey einen gegliederten und verzweigten Baum der Erkenntniß aufzustellen, sondern daß ein Wissen in das andere fließe, und daß jede zum

---

*) Sonnenkl. Bericht Werke II, 327 u. 324. Unwillkürlich wird man hierbei an Plato und die Sophisten erinnert. Jener redet von „Schustern, Gerbern, Köchen, Aerzten", und bekommt von diesen die halb ärgerliche Antwort, daß solche Kleinigkeiten und Thorheiten gar nicht gemeint seyen (cf. Gorgias [490 ff.], Charmides [174]), daß sich Sokrates schämen solle, die Rede auf solche Dinge zu bringen. Schell. transsc. Ideal. S. 151.

Anfang aufgestellte Definition streng genommen erst wissenschaftliches Resultat der ganzen Untersuchung seyn könne. Er hatte das Bewußtseyn von der „cyclischen Natur des Wissens". Und wenn auch 1818 erst dieser Wortlaut angewendet wird, die Art und Weise findet sich schon ebenso in den früheren Versionen. Schon in den Fragmenten im Athenäum ist von der cyclischen Natur des Wissens die Rede (Ath. 1, 2 S. 41). Fichte und Schelling führen zwar auch ähnliche Gedanken an, doch ohne sie so consequent durchzuführen (Trscdt. Ideal. 132 ff. Begr. d. Wiss. S. 61 u. 62. Grundlagen S. 92).

Wenn aber die Philosophie nur ein Bilden und Gestalten aus dem Chaos heraus ist, so kann doch nichts in ihr gebildet und gestaltet werden, was nicht schon versteckt in diesem Chaos darinliegt; und eben dieses kommt wieder auf das schon einmal an früherer Stelle von mir Bemerkte heraus, daß — so sonderbar es auch klingen mag — der schon im Großen und Ganzen Schleiermacherianer seyn muß, für den die Schleiermacher'sche Philosophie gelten soll. Wir erhalten, und das ist keineswegs etwa zu verwerfen, nur Reflexion bei Schleiermacher über seine Welt und Gottesanschauung an der Hand seiner empirischen Beobachtung.

Was die Ausdrucksweise in der Dialektik anlangt, so dient dieselbe freilich grade nicht dazu, das Verständniß wesentlich zu erleichtern. Mit der Lehre von dem Ineinander aller Wissensacte hängt zusammen, daß die Worte in ihrer Bedeutung nirgends ganz scharf gegen einander abgegränzt sind und wir manche Begriffe zugleich auf die ähnlichen angewendet finden. Die Gegensätze Intellectuelles und Organisches, Ideales — Reales, Denken — Seyn, Subjectives — Objectives werden oft genug für einander gebraucht. In den verschiedenen Jahrgängen ist manchmal ein Ausdruck in verschiedenem Sinne angewendet, so das Wort: „Dogmatismus" (S. 445 u. 575). Daß Schleiermacher den Ausdruck „Gott", im Sinne derer redend, die ihn so gebrauchen, manchmal für die herrschende, mehr begriffliche Vorstellungsweise von Gott setzt oder auch wo er von dem Gotte

der Pantheisten redet, ist schon erwähnt worden. Wir dürfen dies jedoch nicht mißverstehn, als weiche er hier ab von seinem philosophischen Gottesbegriffe, der als Begriff = 0 ist, von seiner Mystik, die Gott unmittelbar im Gefühle hat, jede Vorstellung von ihm verwerfend.

Denn eben diese philosophische Grundansicht über die Gottheit, die sich durch die ganze Dialektik hindurchzieht, dieser sein religions-philosophischer Standpunkt ist in allen Jahrgängen der Dialektik derselbe geblieben, und wie verschieden auch sonst die Darstellung sey in den verschiedenen Versionen, diese Hauptsache wird davon wenig oder gar nicht tangirt.

Und so schließe ich denn meine Untersuchungen mit dem Wunsche, daß die Schleiermacher'sche Philosophie immer die Würdigung und Beachtung erfahre, welche sie verdient, und welche man ihr jetzt da und dort schon zu schenken beginnt. Freilich halten es so manche nur darum mit dem Studium dieses Meisters, daß sie seine vereinzelten Schwächen angreifend sich selbst als die erhabenen und besonneneren Kritiker hinstellen können. Mir ist nicht zweifelhaft, daß wer auf das Ganze sieht, mehr findet bei Schleiermacher als Stoff zur Polemik.

Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen.

Von Dr. Eugen Dreher.

Sechster Artikel.

In der vorigen Abhandlung wurde auf Grund der durch den Sehsinn gemachten Wahrnehmungen dargethan, daß Raum und Zeit angeborene Anschauungsformen der Psyche sind, welche, durch Schluß mit einander in Relation gebracht, die Vorstellung der Bewegung wachrufen. Prüfen wir jetzt alle durch die verschiedenen Sinne gemachte Aussagen auf Raum, Zeit und Bewegung, so ergiebt sich für alle dasselbe, denn unbewußt kleiden wir sie in das Gewand des Raumes ein, bewußt hingegen legen wir ihnen die Zeit zu Grunde und gelangen so

mittelst eines Schlusses zur Vorstellung der Bewegung, welche Bewegung sich jedoch nicht in unserer Vorstellung zu vollziehen scheint, sondern vielmehr in der Außenwelt selbst, so daß ein nicht kritisches Eingehen auf die psychischen Vorgänge, die sich bei den Sinneswahrnehmungen vollziehen, den Bewegungseindruck als eine durch die Sinne gegebene Thatsache kennen lehrt.*) Auf letztgenanntem unrichtigen Standpunkte steht denn auch die Mehrzahl der modernen Naturforscher. Bewegung der Materie, mag sie in der Form von chemischen oder physikalischen Prozessen verlaufen, ist für die heutige Naturwissenschaft der Grund aller phänomenalen Vorgänge. Raum und Zeit sind aus den Vorgängen, d. h. aus dem wirklich sich Zutragenden abstrahirt.

Daß diese Betrachtung, welche die (richtige) Sinneswahrnehmung mit der Außenwelt identificirt, eine einseitige Berechtigung hat, wurde schon früher erörtert. Außerdem muß aber noch zugestanden werden, daß auf Grund dieser Ansicht allein eine Erforschung materieller Prozesse möglich ist, da wir ja unserer Psyche gemäß die Vorgänge der Materie unter der Form von Raum und Bewegung auffassen müssen.

Andererseits wehren wir uns jedoch, diese Identificirung von Sinneseindruck und Außenwelt über die Grenzen der exacten Naturforschung hinauszutragen; lehrt uns doch die Psyche selbst, Geistiges von Materiellem zu scheiden und weist von letzterem nach, daß es, so wie wir es wahrnehmen und denken, nur ein Symbol des wirklich außer uns Vorhandenem ist. Wenn also auch der Naturforscher, auf Grund seiner Hypothesen, Erscheinungen, die bisher nie gesehen wurden, voraussagen kann, so beweist dies immerhin noch nicht ein Zusammenfallen von Seyn und Denken, sondern spricht unserer Ueberzeugung nach nur für

*) Später angestellte Untersuchungen zwingen mich, meine Ansicht in Betreff der Anschauungsform der Zeit etwas zu modificiren. Heute nehme ich zwei Anschauungsformen der Zeit an und zwar eine bewußte und eine unbewußte. Die Vorstellung der Bewegung kommt durch letztere zu Stande, so daß der bei den Sinneswahrnehmungen gemachte Schluß, der uns Bewegung vorspiegelt, als unbewußt verlaufend aufzufassen ist. Gründe in späteren Artikeln.

eine Deckung eines aus Schluß gefolgerten Symbols der Außenwelt mit dem aus Sinnesanschauung selbst gewonnenen Symbole. Welche Beziehung jedoch zwischen Symbol und Wirklichkeit herrscht, wissen wir nicht. Wir müssen uns damit begnügen, daß unseren (richtigen) Vorstellungen Etwas in der Außenwelt entspricht. So besitzt z. B. nicht einmal das Causalgesetz (so wie wir es auffassen müssen) für die materiellen Vorgänge Gültigkeit. Der Grund hiervon liegt darin, daß das Causalgesetz ohne Zeit nicht denkbar ist, (denn nur das Früher-Liegende kann Ursache, das Später-Liegende nur Wirkung seyn), Zeit jedoch eine der Psyche innewohnende Anschauungsform ist. Die Annahme einer gleichzeitigen Begründung, d. h. einer solchen, wo Ursach und Wirkung sich gegenseitig bedingen, müssen wir abweisen, obgleich nachfolgende Betrachtung dafür zu sprechen scheint. Wenn zwei Schenkel eines Dreiecks gleiche Länge haben, so kann ich hieraus schließen, daß auch die Basiswinkel gleich sind; umgekehrt kann ich aus der Gleichheit der Basiswinkel die gleiche Größe der Scheitelseiten folgern.

Wir haben hierauf zu erwidern, daß weder die Gleichheit der Seiten ein Grund für die Gleichheit der Winkel ist, noch umgekehrt die Gleichheit der Winkel die der Seiten begründet, sondern daß vielmehr eine geometrische Figur alle ihre Merkmale zugleich in sich einschließt, mir jedoch wenige schon genügen, um die anderen zu bestimmen. Für die Natur hat nun gar die (scheinbare) Identificirung von Ursache und Wirkung nicht die geringste Berechtigung; denn alle ihre Prozesse sehen wir unter der Anschauungsform der Zeit verlaufen, oder richtiger gesagt, müssen wir uns unter der Anschauungsform der Zeit verlaufend vorstellen, womit wir denn eine Weltanschauung, die der Zeit entbehrt, wie Spinoza sie entworfen hat, als nicht haltbar zurückweisen müssen. Man bemerke hierbei, daß gemäß der Organisation unseres Geistes es nie ein philosophisches System geben wird, in welchem das Wesen der Dinge ausgesprochen ist, daß vielmehr alle Systeme nur Bilder des Kant'schen „Dings an sich" sind, die, je schärfer und weitgreifender sie die uns inne-

wohnenden Anschauungsformen auf die Außenwelt übertragen, um so mehr auch den Geist befriedigen. Diese Zufriedenheit liegt darin, daß unter diesen Anschauungsformen uns am klarsten das Warum der Erscheinungen zum Bewußtseyn kommt, oder zu kommen scheint, daher denn auch dasjenige, was ich nicht anders in meinen Gedanken vollziehen kann, den höchsten Grad von Gewißheit für mich hat. Der weitere Lauf der Untersuchung wird mit dazu beitragen, das Aufgestellte zu bekräftigen.

Doch kehren wir jetzt zu den Sinneswahrnehmungen zurück, um neue Gesichtspunkte für unsere Betrachtungen zu gewinnen!

Man entwerfe mittelst einer Laterna magica das Bild irgend eines Gegenstandes, etwa das eines auf den Beschauer zufliegenden Adlers auf den für die Auffangung solcher Bilder präparirten Vorhang und vergrößere alsdann dasselbe allmählich. Deutlich drängt sich dem Beschauer die Erscheinung auf, daß der Adler auf ihn zufliegt; eine allmähliche Verkleinerung des Bildes ruft hingegen den Eindruck seines Fortschwebens wach. Diese Erscheinungen sind ebenfalls keine ursprünglichen Sinneswahrnehmungen, sondern durch Schlüsse aus Sinneswahrnehmungen vermittelte Vorstellungen. In Nachfolgendem finden sie ihre Erklärung: Da ich bei der Dunkelheit des Zimmers keine Anhaltepunkte für die Entfernung des Adlers habe, so setze ich ihn seiner scheinbaren Größe gemäß von mir entfernt. Jetzt sehe ich ihn aber größer und immer größer werden, oder richtiger gesagt, erblicke größere und immer größere Bilder, welche dem ersten ähnlich sind, und, da ich annehme, daß alle diese Bilder von ein und demselben Gegenstand herrühren, so schließe ich „unwillkührlich" auf Grund der Erfahrung, wonach ein sich nähernder Gegenstand an scheinbarer Größe gewinnt, daß sich der Adler mir genähert habe, wodurch ich ihn denn unbewußt in die seiner letzten Größe entsprechende Entfernung verlege, woselbst ich ihn auch alsdann bewußt wahrnehme. Das Phänomen seines Entfernens erklärt sich dem entsprechend auf Grund der allmählichen Verkleinerung des Bildes. (Ich bemerke hierbei, daß ein gewisser Zusammenhang hinsichtlich der Größe der Bilder

bestehen muß; so wird z. . ein Bild, welches ich ruckweise vergrößere, die angegebene Erscheinung nur unvollkommen, oder auch gar nicht zeigen. Ein Analoges gilt von den im vorigen Artikel angeführten Versuchen mit dem „Lebensrade“. Auch hier dürfen die Stadien der Bewegung nicht zu unvermittelt seyn. Nach den von mir angestellten Experimenten ist die Grenze hierbei sehr subjectiv, hängt auch vielfach davon ab, ob man Bewegung oder Ruhe wahrnehmen will.)

Wir sehen an den beschriebenen Experimenten recht deutlich, wie bewußte und unbewußte Schlüsse in die Sinneswahrnehmungen eingreifen und hierdurch schließlich Vorstellungen in uns erwecken können, die ohne ein kritisches Eingehen auf dieselben gar leicht als p r i m i t i v e Sinneseindrücke aufgefaßt werden könnten, während sie doch sicher secundärer Natur sind.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß, wenn vom Winde gejagte Wolken beim Mond vorbeischweben, man einen doppelten Eindruck von diesem Vorgange erhalten kann. Fixirt man den Mond, so scheint dieser still zu stehen, während die Wolken über ihn vorbeiziehen; folgt hingegen der Blick den vorbeieilenden Wolken, so scheinen die Wolken stille zu stehen, während der Mond darüber hinwegschwebt. Die genannten Phänomene erklären sich nachfolgendermaßen: In dem ersten Falle, wo wir den Mond fixiren, ist sein Bild das bleibende auf der Netzhaut; das der vorbeiziehenden Wolken hingegen das wandelbare. Die Psyche verlegt nun die R u h e in das bleibende Bild, die U n r u h e hingegen in das wandelbare, und indem sie ihren hierauf gegründeten Schluß auf die Außenwelt überträgt, sehen wir den Mond in Ruhe, die Wolken in Bewegung. In dem zweiten Falle, in welchem das Auge dem Zuge der Wolken folgt, werden diese das bleibende Bild auf der Netzhaut, während der Mond das wandelbare wird. Indem nun die Psyche diesen Vorgang in die Außenwelt verlegt, sehen wir die Wolken still stehen und den Mond über sie hinwegschweben.

Alle Augentäuschungen hinsichtlich von Bewegungsvorgängen lassen sich mit Zugrundelegung des bisher Erörterten erklären.

Es sollen jetzt analoge Phänomene bei den Gehörswahrnehmungen dargelegt werden.

Ich sitze in meinem Zimmer und schreibe; jetzt bringt schwacher Trommelschlag zu meinem Ohre. Unbewußt suche ich seine Ursache in ziemlicher Entfernung, wodurch in mir die Wahrnehmung entsteht, daß der Trommelschlag aus ansehnlicher Entfernung zu mir bringt. Der Ton der Trommel wird allmählich stärker, unbewußt lege ich dem entsprechend seine Ursache näher. Hierdurch höre ich den Ton in geringerer Entfernung als zuvor. Indem ich mir nun sage, daß es dieselbe Trommel ist, deren Ton ich zuerst entfernt, allmählich aber immer näher vernahm, gelange ich zu der Vorstellung, daß sich mir die Trommel genähert hat. Es ist hier wieder die Prämisse der Identität zweier durch den sinnlichen Eindruck geschiedener Dinge, zweitens die Prämisse der in meinem Gefühle liegenden Anschauungsform der Zeit, bei deren Zugrundelegung ich mit Hilfe des Schlusses zur Vorstellung der Bewegung gelange. Wie wenig Berechtigung jedoch dieser Schluß für die Wirklichkeit hat, zeigt der Umstand, daß die angeführte Gehörswahrnehmung durch zweierlei sich ausschließende Vorgänge eintreten kann, und zwar erstens, daß sich mir wirklich die Quelle des Schalles genähert hat, zweitens aber auch, daß die Quelle des Schalles in gleicher Entfernung von mir blieb und nur ihr Ton anschwellend stärker wurde. Ich betone jedoch, daß der Sehnerv bei letztgenannter Täuschung ausgeschlossen seyn muß, da wir hinsichtlich der Verlegung der Ursachen von Tonwahrnehmungen wenig Zuverlässigkeit besitzen und wir so, wenn beide Sinne gleichzeitig ins Spiel treten, den Sehsinn entscheiden lassen, woher der Ton kommt. Hierdurch erklären sich eine Menge Täuschungen. So glauben wir z. B. in der Oper Tänzer singen zu hören, weil Gesang zu uns bringt und jene die dem Gesange entsprechenden Gesten und Bewegungen machen, während der Gesang doch nur von dem nichttanzenden Personal ausgeführt wird. Die Unzuverlässigkeit der Verlegung der Quelle der Schallwahrnehmung hat manche Physiologen zu der Annahme verleitet, daß dem Tone nichts

Oertliches innewohne, d. h. also, daß ihm das Woher und Wieweit abgehe. Die Erfahrung widerspricht jedoch dieser Voraussetzung. Dort, wo ein für regelrechte Fortpflanzung des Schalles günstiges Terrain ist, kann uns der Schall stets als Richtung gebend dienen. Freilich sind Täuschungen mehr als leicht möglich, wenn Reflexe und Resonanz den Schall vielfach modificiren, so daß gleichzeitig, oder fast gleichzeitig derselbe Ton aus verschiedenen Richtungen zu unserem Ohre dringt. So wird es z. B. jedem höchst schwer fallen, oder auch geradezu unmöglich seyn, im geschlossenen Zimmer aus dem Anschwellen oder Abnehmen des Geräusches eines vorbeifahrenden Wagens zu bestimmen, ob sein Lauf straßauf oder straßabwärts gerichtet ist.

Bei dem Sehen mit zwei Augen war durch die „Parallaxe der Sehrichtungen" für einen (nahgelegenen) leuchtenden Punkt die Entfernung bestimmt; bei dem Hören mit zwei Ohren fällt die sichere oder annähernde Gefühlsschätzung der Entfernung des schallerzeugenden Körpers fort, da hier eine dem binocularen Sehen entsprechende Parallaxenconstruction von Gehörsrichtungen ausgeschlossen ist. Dieser Ausschluß erfolgt, weil die beiden Ohren keine bestimmte Stellung (wie doch die Augen vermögen) zu dem tönenden Gegenstande einnehmen können.

Wollen wir also die Entfernung einer Schallquelle von uns beurtheilen, so werden wir dies immer auf Grund eines unbewußten Schlusses oder Urtheils thun müssen. Wie oben erwähnt, verlegen wir so das schwächere Geräusch entfernter, das stärkere hingegen näher.

Die eigenartige Beschaffenheit eines Schalles giebt gleichfalls Anhaltepunkte für das Wieweit seiner Entfernung; so vernehmen wir beispielsweise bei gleicher Stärke eines Flötentones und eines Kanonenschusses die tönende Flöte in größerer Nähe als die abgefeuerte Kanone u. s. w.

Auch an Tastwahrnehmungen knüpft sich die Anschauung von Raum und Zeit. So benachrichtigen uns die Tastnerven u. a. von der Gestalt eines Körpers, wie von der Bewegung, die letzterer ausführt. Doch nehmen wir die Erregung nur dort

wahr, wo die Tastnerven von dem berührten Körper direkt afficirt werden, es sey denn, daß wir durch ein fest zusammenhängendes Mittel mit dem zu betastenden Gegenstand in Verbindung stehen. Im letztgenannten Falle haben wir nämlich eine zwiefache Empfindung, so z. B., wenn wir mit einem Stabe den Erdboden betasten. Wir empfinden alsdann erstens den Druck, den der Stab auf unsere Hand ausübt, zweitens aber auch den Widerstand des Bodens. Erstgenannte Wahrnehmung legen wir in die Hand hinein, letztere in den Boden selbst, so daß wir das Gefühl haben, als ob wir selbst den Boden betasteten, oder, was dasselbe sagt, als ob der Stab zu unserem Körper gehöre. Beide Tastwahrnehmungen geben uns in ihrem Verein die Länge des Stabes an, d. h. belehren unser Gefühl von der Entfernung des betasteten Gegenstandes, womit sich denn an die so angestellten Tastversuche auch das Wieweit der Tastwahrnehmung knüpft. Wie bemerkt, versagen jedoch andere Medien als feste ihren Dienst zu Tastversuchen, so können wir Flüssigkeiten wie Gase als Tastmittel nicht gebrauchen. Doch treffen wir bei vielen Thieren, denen ihr Auge zur Orientirung nur wenig oder gar nicht taugt, dessenungeachtet ein Formverständniß von der sie umgebenden Außenwelt, welches uns in Erstaunen setzt, und welches sich, wollten wir unseren Tastwahrnehmungen entsprechend folgern, nicht aus dem Tastsinne herleiten läßt. Eine Fledermaus, die man durch Blendung ihres Augenlichtes gänzlich beraubt hat, vermeidet z. B. mit unglaublicher Gewandtheit in einem mit Sachen stark gefüllten Raume anzustoßen; viele Fische mit **nicht** sehendem Auge (wie sich darthun läßt), wissen sich geschickt in ihrem Elemente zu bewegen, verstehen es, rechtzeitig ihre Beute zu ergreifen, sowie behend ihrem Verfolger zu entfliehen.

Es liegt nahe, daß bei Ermangelung eigenartiger Nervensysteme hier die Tastwahrnehmung in einem Grade ausgebildet seyn muß, für welchen uns das Verständniß fehlt, so daß mir die Annahme nicht ungerechtfertigt erscheint, daß diese Thiere Luft- oder Wasserschichten als Tastmedien gebrauchen. Möglich

auch, daß ihnen die Temperaturunterschiede entfernter Körper durch ihre Wärme- oder Tastnerven zum Bewußtseyn kommen. Ich sage hier Wärme- oder Tastnerven, weil die Ansichten getheilt sind, ob Tast- und Wärmeempfindung durch dieselben Nerven vermittelt wird. Mir scheint, daß bei Zugrundelegung des Gesetzes der specifischen Sinnesenergien für Tast- wie für Wärmeempfindung zwei gesonderte Nervensysteme, sicher wenigstens beim Menschen, anzunehmen sind. Die mich zu dieser Annahme bewegenden Gründe sind folgende: erstens scheint mir die Tastwahrnehmung „specifisch", d. h. ihrer Qualität nach verschieden von der Wärmewahrnehmung, zweitens reagiren unsere Nerven ganz verschieden auf Tast- wie auf Wärmeeindrücke, wie nachfolgender, von mir angestellter Versuch darthut. Man nehme eine bis auf circa 40° C. erwärmte eiserne Platte, berühre sie mit einem dünnen, kurzen eisernen Stifte und warte so lange, bis Platte wie Stift gleiche Temperatur haben. Es wird sich hierbei herausstellen, daß die Tastwahrnehmung eine doppelte ist und zwar, wie vorher bemerkt, erstens: die Wahrnehmung des in der Hand befindlichen Stiftes, zweitens: diejenige des Druckes der Platte (selbst). Die Temperaturempfindung ist hingegen eine einfache und zwar nur die des berührten, warmen Stiftes, nicht diejenige der erwärmten Platte selber, woraus sich denn ergiebt, daß die Tastnerven und Wärmenerven verschiedenartig functioniren.

Ein anderes Experiment giebt gleichfalls Beleg für die zu machende Unterscheidung zwischen Tast- und Wärmenerven: Man tauche die Hand in ziemlich heißes Wasser; eine scharfe Wahrnehmung lehrt, daß man zuerst das Wasser als Flüssigkeit tastet, später erst seine Temperatur unter der Form eines unangenehmen Brennens empfindet. Diese mir vor Kurzem aufgestoßene Thatsache spricht jedoch nicht nur für eine Verschiedenartigkeit von Tast- und Wärmenerven, sondern zeigt auch, daß die Tastnerven ihren Erregungszustand dem Bewußtseyn schneller übermitteln, als die Wärmenerven den ihrigen.

Die vorher ausgesprochene Hypothese, daß bei gewissen

Thieren die Tastwahrnehmung in einem weit höheren Grade ausgebildet sey, als beim Menschen, findet eine Stütze in den äußerst scharfen und zuverlässigen Tastwahrnehmungen, zu denen es Blindgeborene durch fortgesetzte Uebung bringen können. Schwer ist zu begreifen, daß Uebung allein diese Fertigkeiten herausgebildet hat, es sey denn, daß man annimmt, daß die anatomische Anlage für sie schon rudimentär vorhanden war. Diese Annahme findet denn auch ihre Stütze in der Descendenzlehre, der gemäß wir glauben, daß ein gemeinsames Band der Blutsverwandtschaft alle beseelten Wesen verkettet und so durch Vererbung die Organe ganz entfernter Vorfahren theilweise auf die Nachkommen übertragen werden können. Vieles wird freilich im Laufe der Generationen verkümmern, d. h. rudimentär werden, vieles jedoch nur in einem so geringen Grade, daß angestrengte Uebung schon genügt, es wieder ins Daseyn zu rufen. (Ich erinnere hier an unsere rudimentären Ohrmuskel.) Wohl möglich daß dies bei unseren Tastnerven der Fall ist, welche im Laufe der Generationen deswegen von ihrer Vollkommenheit verloren, weil der mehr und mehr sich entwickelnde Sehsinn ihren zuverlässigen Gebrauch weniger unentbehrlich machte. Eine dem Tastsinn entsprechende Verschärfung des Temperatursinnes ist jedoch bei Blindgeborenen nicht nachgewiesen, was gleichfalls auf eine Sonderung von Tast- und Wärmenerven hindeutet.

In Bezug der Tastwahrnehmung harrt noch ein zweites Problem seiner Lösung. Es ist dies die Frage, ob die Tastnerven gleichzeitig mit den Tastwahrnehmungen das Gefühl des Schmerzes vermitteln, oder ob für die besondere Vermittlung letztgenannten Gefühles noch coordinirte Nerven vorhanden sind. Auf Grund bloßer Reflexion sollte man meinen, es genüge die Erregung irgend welches sensiblen Nervensystemes, um gleichzeitig mit seinem specifischen Reiz das Gefühl von Lust und Schmerz in dem Bewußtseyn wachzurufen. So gut mir eine zu heftige Erregung des Sehnervs Schmerz unter Form von Blendung verursacht, so gut ein Ton von zu großer Schwingungszahl ein höchst widriges, schmerzhaftes Reißen in meinem Ohre

veranlaßt u. s. w., so gut sollte man meinen, könne sich auch an eine bestimmte Erregung der Tastnerven das Gefühl von Schmerz knüpfen. Einige Versuche scheinen jedoch gegen diese Annahme zu sprechen. So theilte mir beispielsweise der Dr. Grohnwald aus Berlin, der seine Patienten behufs zu unternehmender Operationen mit Lustgas (Stickstoffoxydul = N_2O) narkotisirt, mit, daß er gefunden habe, daß, wenn die Anästhesie durch genanntes Gas eingetreten war, die Patienten ein vollkommenes Bewußtseyn von den die Operation begleitenden Tastwahrnehmungen gehabt hätten, während ihnen die Schmerzwahrnehmung beinahe gänzlich abzugehen schien. (Versuche, die ich an mir mit geringen Dosen von verschiedenen Narkotica gemacht habe, scheinen mir diese Mittheilung zu bestätigen.) Wenn dem wirklich so wäre, dann müßten freilich zwei Nervensysteme für die genannten Empfindungen angenommen werden und zwar eines, welches vornehmlich (allein?) die Tastempfindung, und ein zweites, welches vornehmlich (allein?) die Schmerzempfindung vermittelte.

Mit der Tastwahrnehmung ferner verwandt, oder vielleicht selbst eine Tastwahrnehmung ist das sogenannte Muskelgefühl, welches uns von dem Grade der Anstrengung eines beim Heben, Tragen, Drücken u. s. w. betheiligten Muskels benachrichtigt. Mir scheint dieses Gefühl identisch mit der Tastwahrnehmung. Hierfür spricht denn auch die anatomische Thatsache, daß in den Muskeln Pacini'sche Körperchen aufgefunden sind.

Wenn wir der Eigenartigkeit der Lichtempfindung die der Tonempfindung gegenüberstellen, so muß es bei Zugrundelegung des Gesetzes der specifischen Energien auffallen, daß unsere Empfindung nicht im Stande ist, mit Bestimmtheit alle Sinneswahrnehmungen zu qualificiren und wir daher nicht vermögen, die Anzahl der uns innewohnenden Sinne mit Zuversicht anzugeben. Eine Betrachtung der Sinneswahrnehmungen im Allgemeinen liefert den Schlüssel von dem inneren, entwickelungsmäßigen Zusammenhang selbst der scheinbar sich ausschließenden specifischen Energien.

Wenn wir alle Sinneswahrnehmungen vergleichen, so finden

wir, daß sie alle in einem gewissen Sinne Tastwahrnehmungen sind. Descartes hatte keineswegs ganz Unrecht, daß er annahm, wir betasteten die leuchtenden Körper mittels eines sich zwischen uns und ihnen befindlichen Fluidums. Dieser Vergleich, den Cartesius zwischen Seh- und Tastsinn machte, beruht aber nicht allein auf äußerer Analogie, sondern erweist sich auch psychischerseits zutreffend. Wenn man, wie gesagt, die Wahrnehmungen des Sehsinnes etwa denen des Gehörs gegenüberstellt, so will es auf den ersten Blick freilich scheinen, als hätte die Empfindungsform Licht, resp. Farbe gar nichts mit der des Tones gemeinsam. So werde ich einem Blindgeborenen nie und nimmer durch Töne klar machen können, welchen Eindruck ich z. B. von rothem Lichte empfange; und dennoch empfinden wir, denen beide Sinne sprechen, ein gewisses Etwas, das beiden Sinnen gemeinsam ist. Dies Gemeinsame ist, daß uns einmal Ton wie Licht von der Außenwelt trennt, gleichzeitig aber auch mit ihr verbindet, insofern sie uns Kenntniß von Etwas außer uns Bestehendem geben. Stelle ich jedoch jetzt die Gehörswahrnehmung der Tastwahrnehmung gegenüber, so ist die Beziehung zwischen den beiden letztgenannten Sinnen schon intimer als die der erst angeführten. So werden gewisse Luftschwingungen ebensowohl durch den Gehörnerv wie durch den Tastsinn empfunden, wobei sich dann beide Wahrnehmungen zu einer Art neuer Gehörswahrnehmung combiniren. Sehr tief gelegene Orgeltöne vernimmt z. B. gleichzeitig das Ohr und der Tastnerv; beide Wahrnehmungen verschmelzen jedoch zu der Wahrnehmung eines Tones von religiös erhabenem Charakter. Steigen wir jetzt zu höheren Tönen hinauf, so erlischt allmählich die Tastwahrnehmung und zurück bleibt allein die des Tones, steigen wir dagegen zu tieferen Tönen hinab, so erlischt allmählich die Tonwahrnehmung und die Tastwahrnehmung bleibt zurück, die wir jetzt deutlich als ein Vibriren unseres Körpers empfinden.

Die Aussagen des Geruch- und des Geschmacksinnes stimmen fast nahezu, wenige Fälle ausgenommen, überein. So ist es beispielsweise fast dieselbe specifische Empfindung, wenn nicht gar

genau dieselbe, ob ich Gewürz rieche oder schmecke u. s. w. Die Geschmackswahrnehmungen ihrerseits stimmen hinsichtlich ihres specifischen Charakters mehrfach mit den Tastwahrnehmungen überein, so daß es mir schwer fällt, bei gewissen durch die sensiblen Nerven der Zungenwurzel gemachten Wahrnehmungen zu sagen, ob sie dem Tast- oder dem Geschmacksinn zuzuschreiben sind u. s. w.

Wir sehen somit, daß die durch die Sinne gemachten Wahrnehmungen nicht so scharf qualificirt sind, wie es ein die schroffsten Gegensätze herausgreifender Vergleich erscheinen läßt. Diese Betrachtung harmonirt auf den ersten Blick schlecht mit dem Gesetze der specifischen Energien, welches in seiner Verallgemeinerung verlangt, daß für jede Elementarwahrnehmung eine gesonderte Nervenfaser gegeben sey, welche letztere ihren Erregungszustand dem Bewußtseyn vermittle. Doch die Frage nach den Elementarwahrnehmungen und deren Zahl wird uns eines Besseren belehren. Ein scharfes Hineinversenken in die durch die Sinne in der Psyche wachgerufenen Wahrnehmungsformen lehrt uns, daß bei der Complicirtheit der meisten, oder scharf genommen aller Sinneseindrücke es äußerst schwierig ist, die sie zusammensetzenden Factoren, d. h. die einzelnen Elementarwahrnehmungen als solche herauszufühlen. Ich höre Klavier-Töne, die einen Accord bilden, gleichzeitig anschlagen; deutlich vernehme ich ihre Gesammtwirkung, d. h. den Accord, weniger deutlich die einzelnen ihn bildenden Töne. Wenn nun alle Saiten des Forte-Pianos gleichzeitig erklängen, so würde ich nur ihre Gesammtwirkung, d. h. ein Geräusch hören, während die Wahrnehmung der einzelnen Töne mir verloren ginge, oder richtiger gesagt, so in den Hintergrund träte, daß sie der Gesammtwirkung, das ist dem Geräusche gegenüber verschwände.

Wir setzen hierbei voraus, daß ein Ton von bestimmter Schwingungszahl, d. h. von bestimmter Höhe, eine Elementarwahrnehmung ist. Die Corti'schen Saiten im Gehörorgan scheinen diese Hypothese zu stützen; denn wir nehmen mit Helmholtz an, daß je eine dieser Fasern einem Tone von bestimmter Höhe ent-

spricht und so dazu dient, ihren specifischen Erregungszustand dem Bewußtseyn zu übermitteln. Gegen die Annahme, daß ein Ton von einer bestimmten Schwingungszahl eine Elementarton-wahrnehmung sey, scheint jedoch der Umstand zu sprechen, daß Töne verschiedener Instrumente, wie etwa die einer Violine und die einer Klarinette, bei gleicher Höhe (und Stärke) dennoch verschiedene „Klangfarbe" haben, sich so „specifisch" von einander unterscheiden.

Dieses Verschiedenseyn in der „Klangfarbe" der Töne liegt aber nach Helmholtz in den zu ihnen gehörigen „Nebentönen", welche letztere dadurch zu Stande kommen, daß ein tönender Körper nicht nur als ein Ganzes schwingt, sondern daß gleichzeitig Theile desselben ihre eigenen Schwingungen ausführen. Aus diesen sich gleichzeitig vollziehenden Schwingungen resultirt eine combinirte Schwingungsform des tönenden Körpers, welche sich auf die Luft in der Form einer combinirten Schallwelle überträgt. Diese combinirte Schallwelle trifft als solche (da hohe wie tiefe Töne gleich schnell fortgepflanzt werden) den Gehörnerv, welcher sie durch die Nervenelemente des Corti'schen Organs nach dem Gesetze des „Mittönens" in ihre einzelnen Factoren auflöst, wodurch wir denn die sogenannten Nebentöne zu hören bekommen. Somit gewinnt es den Schein, als ob die Nebentöne wirklich außer uns vorhanden wären, oder, da Hauptton und Nebentöne für unsere Empfindung fast zu einer Einheit verschmelzen, als ob den Tönen außer ihrer Höhe noch eine specifische Färbung zukäme. —

Noch ein Beispiel möge zeigen, daß das Herausfühlen der Elementarwahrnehmungen bei einem Combinationsaffecte nicht immer so leicht fällt.

Ich blicke auf eine mit neutralem Grün bemalte Fläche. Empfinde ich in dem Grün seine vermeintlichen Grundfarben Gelb und Blau? Es scheint mir so, doch möchte ich es nicht mit Zuversicht behaupten, während ich offenbar im neutralen Violett seine Elementarfarben Roth und Blau wahrnehme.

Das Angeführte wird genügen, um zu zeigen, wie jede

zusammengesetzte Wahrnehmung eine zwiefache ist und zwar erstens: die Wahrnehmung des Gesammtaffects und zweitens: die der einzelnen Componenten, welche letztere Wahrnehmung bei Complicirtheit der Factoren stark in den Hintergrund tritt. Gleichzeitig erkennen wir aber auch, wie schwankend und unbestimmt die Wahrnehmung von sogenannten Elementarwahrnehmungen ist. —

Ich komme jetzt zu einem zweiten Punkt, aus dem sich ein die Sinneswahrnehmungen gemeinsam durchziehendes Band viel klarer darlegen wird, als aus dem soeben besprochenen. Es ist dies das Gefühl der Lust und Unlust, welches sich, meines Erachtens, mehr oder minder an alle Sinneswahrnehmungen knüpft, selbst den Tastsinn, der diese Annahme, wie gesehen, bis zu einem gewissen Grade zweifelhaft macht, mit eingeschlossen. Die Sinneswahrnehmungen rufen in unserer Seele dasjenige wach, was wir Stimmungen nennen, und gerade in den Stimmungsbildern findet sich oft eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen sonst specifisch getrennten Sinneswahrnehmungen. Ich stehe am Ufer des Meeres, folge mit dem Auge der rhythmischen Bewegung des Wogenspieles und lasse den Blick über die endlose Fläche schweifen, kurz ich lasse, um so zu sagen, das ganze Bild monotoner Großartigkeit, welches ein sanftbewegtes Meer darbietet, auf mich einwirken. Meiner Seele bemächtigt sich auf Grund dieses Bildes die Stimmung, die ich vorhin, als objectiv bestehend, als monotone Großartigkeit in das Bild hineingelegt habe. Daß die empfundene Großartigkeit nicht in der unübersehbaren Wassermasse u. s. w., sondern in meiner Seele liegt, die auf unerklärliche Weise, durch gewisse Nervenschwingungen bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne angeregt wird, bedarf nach dem bisher Erörterten kaum der Erwähnung. Jetzt sitze ich jedoch in einem Concertsaal und höre, ich betone es, ohne sie zu kennen, gewisse Musikpiecen, wie etwa gewisse Nummern aus dem „Oberon“ von Weber, oder dem „Fliegenden Holländer“ von Wagner u. s. w. und unverkennbar taucht in mir eine Stimmung auf, welche große Aehnlichkeit mit derjenigen hat

die ich beim Anblick des Meeres empfand. Ja, nicht selten ruft diese große Aehnlichkeit, oder wohl auch Gleichheit der Stimmung in meiner Seele wiederum das Bild des Meeres wach, so daß ich im Geiste alle Lichteindrücke, die mir damals zum Bewußtseyn kamen, wenngleich im geschwächten Maaße, wieder empfinde. Wollte ich einem Blindgeborenen eine Vorstellung von der Großartigkeit des erwähnten Meeres verschaffen, so würde ich ihm genannte Musikstücke vorführen lassen und ihm sagen: die Stimmung, die du beim Anhören dieser Tonschöpfungen empfindest, ist ein Aequivalent des mir durch Lichtreiz zum Bewußtseyn gelangten Meeres, welches deinen Sinnen verschlossen ist.

Ich bemerke hierbei, daß diese Aehnlichkeit der Stimmungen, die Licht- wie Tonbilder in unserer Seele wachrufen, ihre Vermittelung in den Anschauungsformen von Raum und Zeit mit finden. Ferner bietet das Gemurmel der Wogen, das Säuseln des dahinwehenden Windes u. s. w. dem Componisten Anhaltepunkte für eine Tonmalerei des Meeres. So bestehen denn für den Aesthetiker in der dahinrollenden Woge und dem vorbeirauschenden Musikstrome hinreichende Berührungspunkte für einen durchgreifenden Vergleich, auf welche hier einzugehen das gestellte Thema verbietet.

Aus dem Erörterten ergiebt sich denn, daß die verschiedenen Sinneswahrnehmungen nicht nur in dem rein sinnlichen Eindruck, sondern auch in den Stimmungen, die sie im Laufe der Zeit wachzurufen im Stande sind, viel Gemeinsames haben, und somit stoßen wir denn auf das Problem, wie sich diese Vermittelungen in den entgegenstehendsten Sinneswahrnehmungen, wie sich ferner die Unbestimmtheit, die Verschwommenheit der meisten Elementarwahrnehmungen mit dem Gesetze der specifischen Energien aussöhnen läßt.

Legen wir die Lehren der Descendenztheorie unserer Betrachtung zu Grunde, so müssen wir annehmen, daß alle Sinnesorgane aus der Differenzirung eines und desselben Nervensystems hervorgegangen sind, d. h. also, daß das Urthier nur ein einziges in seinem Sinne specifisch reagirendes sensibles Nervensystem be-

faß, welches sich bei seinen Nachkommen im Laufe enormer Zeiträume durch Theilung der Thätigkeiten in verschiedene Sinnesorgane sonderte, von denen jedes einzelne vorwiegend eine specifische Function übernahm. Aus dem schon früher Angedeuteten geht hervor, daß dieses Ur-Nervensystem Wahrnehmungen ähnlich den Tastwahrnehmungen vermittelte; ist es ja doch vor allem der Tastsinn, der uns von der Undurchdringlichkeit der Materie benachrichtigt und so die wichtigste Eigenschaft der Außenwelt, wenngleich nicht dem Verstande, so doch oft sehr empfindlich dem Gefühle erschließt. Die Differenzirungen treten nun auf Grund von verschiedenen äußeren Vorgängen im Nervensysteme ein. Gewisse Aetherwellen von geringer Größe riefen den Sehnerv ins Daseyn; wieder andere von größerer Wellenlänge schufen sich die Temperaturnerven; gewisse Schwingungen elastischer Körper gaben Veranlassung zum Gehörnerv u. s. w. Hierbei müssen wir annehmen, daß die anatomische Sonderung, d. h. die Umbildung der Nerven, von den peripherischen Theilen ausging und daß, indem ein Theil des umgewandelten (differenzirten) Nerves den anderen Theil in Mitleidenschaft zog, schließlich auch die Centralnerven eine Differenzirung erfuhren, so daß die Zahl der Art der Reize, die dem Bewußtseyn durch das Nervensystem übermittelt wurde, im Laufe der Generationen gewachsen ist und hiermit auch gleichzeitig neue Empfindungsformen sich den schon vorhandenen hinzugesellten.

Morphologisch findet diese Annahme ihre Bekräftigung durch die vergleichende Anatomie, so wie durch die Embryologie.

Der Anfang des ganzen Nervensystems, gleichviel ob wir die phylogenetische oder die ontogenetische Entwickelung der Nerven betrachten, sind sich verästelnde Nervenzellen, die mit ihren Ausläufern vielfach ineinanderfließen. Dies Ineinanderfließen von Fortsätzen von Nervenzellen, höchst wahrscheinlich auch die Verschmelzung ganzer Nervenzellen giebt zu dem sensiblen Nervensystem Veranlassung.

Eine Differenzirung, durch welche sich ein Nervensystem von dem anderen abgränzt und unterscheidet, tritt erst später ein;

noch später verlaufen Differenzirungen in den einzelnen Nervensystemen selbst, so verwandeln sich z. B. (höchst wahrscheinlich) die Stäbchen der Netzhaut, die bloß Lichteindrücke vermitteln, durch Dreitheilung in Zäpfchen, an welche letztere sich außer der Lichtempfindung noch die der Farbe knüpft, so daß je einer der entstandenen drei Elementarnervenfasern je eine der drei Grundfarben Roth, Gelb, Blau entspricht. Ferner ist wohl annehmbar, daß Pacinische Körperchen, Wagner'sche Tastkörperchen, Zungenpapillen u. s. w. aus denselben Nervenanfängen entstanden sind, durch ihre Specialisirung jedoch Veranlassung zu der specifischen Empfindung des Temperatur-, des Tast- und des Geschmacksinnes u. s. w. gegeben haben.

Legen wir diese Annahme unserer Betrachtung zu Grunde, so erklärt sich leicht die Verschwommenheit vieler Elementarwahrnehmungen, so wie auch das gemeinsame Band, welches sie alle verknüpft. Eine um so schärfere Differenzirung in den Nerven Platz gegriffen hat, um so specifischer wird der durch sie veranlaßte Eindruck seyn, um so schwächer die Differenzirung war, um so allgemeiner und um so unbestimmter ist die durch sie wachgerufene Empfindung. Was heute bei uns noch nicht scharf geschieden ist, kann bei unseren entfernten Nachkommen schon wahrnehmbar gesondert seyn; Empfindungsformen, die uns heute noch fehlen, mögen sich bei ihnen im Laufe der Generationen noch herausbilden. So ist es zum Beispiel wohl möglich, daß spätere Geschlechter mehr Elementarfarbenwahrnehmungen haben werden als wir und so die Welt in einem Colorit erblicken, welches wesentlich von dem verschieden ist, in welchem unsere blöden Augen sie wahrnehmen, ein Colorit, dessen Vorstellung für uns bei unserem heutigen Farbensinn ausgeschlossen ist. Unsere Farbenwahrnehmungen würden alsdann, den ihrigen gegenübergehalten, die partieller Farbenblinder seyn. —

Wenn wir nun zugestehen müssen, daß eine Entstehung von neuen Sinneswahrnehmungen im Laufe der Zeit für das Menschengeschlecht denkbar ist, so liegt die Frage nicht allzufern, ob nicht auch die Anschauungsformen von Raum und Zeit eine Erweite-

rung im Laufe der Zeit erfahren können, ob sich z. B. nicht dereinst die dreidimensionale Anschauung des Raumes zu einer vierdimensionalen erweitern wird.

Daß gerade in heutiger Zeit lebhaft über diese Frage diskutirt wird, ist hinreichend bekannt. Somit sollen denn im nächsten Artikel die Gründe dargelegt werden, warum wir diese Annahme entschieden verneinen müssen.

Leibniz als Religions-Friedensstifter.

Von

Dr. Wilhelm Wiegand.

(Ein in der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst zu Gießen gehaltener Vortrag.)

Nachdem das Studium des Leibniz schon seit der Feier seines 200j. Geburtstages in seinem Vaterlande wieder belebt worden war: hat er neben allgemeinen Darstellungen seiner Weltanschauung noch besondere Betrachtungen nach allen Seiten seiner allseitigen wissenschaftlichen Thätigkeit auch von seinen Landsleuten erfahren, da ihnen die Franzosen hierin mit beschämendem Beispiele vorausgegangen waren. So wurde er, um nur einige Schriften der Art aus der neuesten Zeit zu nennen, gefeiert als Denker von Prof. Dr. Schilling (Leipz. 1863), als Theolog von Dr. Pichler (München 1869—70), als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger von Prof. Dr. Pfleiderer (Leipz. 1870), als Politiker von Dr. Friedr. Kirchner (Augsb. Allg. Z. Beil. der Nr. 230 u. Nr. 231 des J. 1878). — Aber als Religions-Friedensstifter wurde er meines Wissens speciell noch nicht betrachtet, eine Seite, welche aus mehrfachen Gründen hervorgehoben zu werden verdient, u. a. erstlich weil wir in Deutschland nach einem abermaligen, wenn auch unblutigen, Religionskampfe uns bei allseitiger Ermüdung wieder nach Frieden sehnen, und im Streben nach demselben seine Methode trotz des damaligen Mißlingens immer noch höchst belehrend seyn dürfte, wie seine von H. G. Ehrenberg (Berlin 1845) besonders beleuchtete wissenschaftliche

Methode überhaupt immer noch musterhaft dasteht; zweitens weil damals das Auftreten eines Philosophen mit der Friedens-Palme zwischen den erhitzten Parteien noch mehr Muth erforderte als heute. War es ja im 17. Jahrhundert nach der Bemerkung des Engländers Robert Boyle (Excellentia theologiae, Genevae 1696) für einen Philosophen ein unauslöschlicher Makel, wenn er unter andren Schriften auch die heiligen Schriften gebührend zu schätzen wußte. Trotz dem trat in Leibniz der erste große Philosoph des nach 30j. Religions-Kriege noch zerrissenen Deutschland auf, der gegenüber den aus England und Frankreich eingedrungenen materialistischen, pantheistischen oder deistischen Anschauungen sich nicht nur mit dem Wahlspruch ankündigte: Christianus sum, Christiani nil a me alienum puto, — denn das hatte auch Jacob Böhme gethan, — sondern auch mit dem bedeutungsvollen Zusatze: Germanus sum, nil Germani a me alienum puto, womit er offenbar zu verstehen geben wollte: ich stelle nicht nur ein neues (dem spinozistischen entgegengesetztes) philosophisches Lehrgebäude auf, sondern dies ist mir nur Vorarbeit zum Wiederaufbau des gesunkenen deutschen Vaterlandes sowohl wie zur friedlichen Einigung der Menschheit im Sinne dessen, dessen Geburt angekündigt wurde mit den Worten: „Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind!“ — Zu diesem Wiederaufbaue schien aber vor allem Friede unter den christlichen Confessionen nöthig und die Erinnerung an die Worte des philosophischen Apostels (1 Kor. VII, 15): „Zum Frieden hat uns Gott berufen“, oder, wenn einige lieber wollen, an die Worte der Antigone bei Sophokles: „Nicht zum Hassen sondern nur zum Lieben bin ich da! — Und wahrlich, nöthig war damals nicht weniger wie heute eine solche Stimme! Deutschland war zerrissen durch particularistische Selbstsucht in Staat und Kirche, in Wissenschaft und Gesellschaft, durch Hochmuth der oberen Stände gegen die gedrückten niederen, durch Verachtung des einheimischen Guten und Anbetung des Ausländischen, durch kleinmeistrischen Buchstabenkram und Mangel an scharfem Blicke von einer höheren Warte, um das herauszusehen, was allgemein

nothwendig war zur Rettung des Ganzen. — Das bisher einzige allgemeine Band des durch c. 200 Reichsstände zerstückelten deutschen Vaterlandes, die Religion, mußte auch nach dem Frieden des 30j. Krieges den Vorwand zu noch ärgerer Zerreißung geben, indem die am Buchstaben klebenden Spitzen der nunmehrigen confessionellen Spaltungen beiderseits dem eroberungssüchtigen Auslande mit beispielloser Verblendung in die Hände arbeiteten. Vor lauter Religionen kam das Christenthum abhanden, bemerkte das Epigramm eines Dichters. Wohl wirkten zur Besserung des damals mehrseitig kranken Deutschlands vor, mit und nach Leibniz auch andre patriotischen Männer in jeder der bestehenden Confessionen, aber doch nur einseitig jeder in seinem besonderen Fache, entweder in der Theologie oder in der Politik oder in einer der abstracten Wissenschaften; Leibniz umfaßte und mehrte nicht nur alle wissenschaftlichen Gebiete, sondern von seiner alle möglichen Parteien überragenden Zinne, die sowohl von idealer Speculation als auch von realen Anschauungen der Wirklichkeit gestützt war, erkannte er einmal, daß Philosophie und Religion, gründlicher als gewöhnlich besehen, nur zwei Bäche einer und derselben Quelle sind, sodann daß zur segensreichen Herstellung eines allgemeinen christlichen Lebens in Deutschland die Schroffheit negativer Reform-Anläufe und hitziger Zänkereien nicht ausreiche, daß die wahre Reform nothwendig einen Schritt weiter thun müsse, erstlich durch tiefere und hiemit versöhnende Auffassung der gegnerischen Ansichten, dann durch gleichzeitige politische, ökonomische und sociale Reformen, worauf vor allem den Blick zu richten man vor lauter theologischem Gezänke versäumt hatte. — Daher sein unablässiger und lebenslänglicher Ruf zu den Parteien: Der Friede sey mit euch! — Aber es war ein Ruf in die Wüste, der nur von Undankbarkeit und Verketzerung aller Seiten am Ende erwiedert oder vielmehr überschrieen wurde, so daß nur der alte Unfriede Fortschritte machte, aber keineswegs die von Leibniz mehr angedeutete als ausgeführte tiefere und darum mit einer erleuchteten christlichen

Weltanschauung befreundete Philosophie, noch weniger seine von christlicher Liebe eingegebenen Reform-Versuche in Politik und National-Oekonomie, bis jene Parteien, von dem Liebäugeln mit den Ausläufen der auf die leibnizische Schule folgenden kritischen Philosophie abgeschreckt und durch die augenscheinliche Gefahr, insgesammt vom antichristlich gewordenen Kriticismus verschlungen zu werden, in einigen Besonneneren beim Herannahen des 200 j. Geburtstages unseres Philosophen des von ihm ausgeworfenen Rettungs-Ankers sich erinnerten. Doch schon Lessing, mit ihm geistesverwandt, nur daß Leibniz den „echten Ring" nicht für „verloren", sondern nur vom Schutte der Zeit wie des Partei-Haders verdeckt und also auffindbar hielt, hat uns Deutschen gesagt, was wir an ihm gehabt und was wir immer noch an ihm als Religions-Friedensstifter zu schätzen haben. —

Nachdem Lessing laut geklagt: „Die Philosophie des Leibniz ist wenig bekannt, aber seine Theologie ist es noch weniger, ich spreche nicht von jener, die einen Theil seiner Philosophie ausmacht, sondern von der christlichen; auf welche Weise diese im Kopfe unsres Philosophen existirte, in welchem Zusammenhange sie mit den reinen Vernunft-Prinzipien stand, dies sollte aufgeklärt werden", seit dieser gerechten Klage aus solchem Munde, sag' ich, erfuhr Leibniz in seinem Vaterlande wieder mehr Aufmerksamkeit, die volle Würdigung aber erst in den letzten dreißig Jahren, namentlich durch Guhrauer's Bemühungen, besonders durch seine Biographie von Leibniz (Breslau 1846, 2 B.), dem würdigen Festprogramme zu dessen 200 j. Geburtsfeier. Allerdings hat bei Auffassung des Geistes und der geistigen Thätigkeit unseres Philosophen, der seine Gedanken nur gelegentlich und fragmentarisch hinwarf, die Bemerkung F. H. Jacobi's (David Hume über Glauben 2c. Bd. II, S. 249 ff.) eine gewisse Wahrheit: „Leibniz hat seine Ideen so vielerlei Köpfen und Systemen anzupassen, so häufig die Wahrheit dem Irrthume gleichsam nur unterzuschieben gesucht, und war überhaupt (gezwungen und ungezwungen) so voll allerlei Rücksichten, daß, wie seine Schriften nun daliegen, man leicht, auch mit

dem ehrlichsten Gemüthe, aus Vorurtheil oder Kurzsichtigkeit ihn mißverstehen, aber noch unendlich leichter aus Schalkheit ihn mit sich selbst entzweien kann. Ein jeder nütze nach seiner Art diesen unschätzbaren Nachlaß." [Also auch hier kann man durch einen einzigen Strich aus einem lachenden Bilde ein trauriges machen.] Ich habe nun aber einmal von Leibniz überhaupt und namentlich von seinen, wenn auch von manchen seiner Anhänger mißbilligten Reunions-Bestrebungen im ganzen ein freundliches Bild gewonnen (ubi plurima nitent, ego non paucis offendar maculis), und dies Bild wolle diese hochansehnliche Gelehrten-Gesellschaft in dieser Stunde zu entwerfen mir gestatten durch eine in dieser kurzen Zeit mögliche Darstellung seiner Einigungs-Bestrebungen

I. zwischen Philosophie und (christlicher) Religion;

II. zwischen den verschiedenen Confessionen der letzteren, zunächst zwischen der katholischen und protestantischen, als reine Consequenz

1. seines allgemeinen philosophisch-religiösen Systems,
2. der damals besonders hiezu auffordernden Zeitumstände und einflußreichen Persönlichkeiten, abwechselnd mit unerwarteten großen Hindernissen, die seine Bemühungen nicht ganz zu vernichten vermochten und diese bis heute noch als Muster erscheinen lassen;

III. durch erneuerte Nachweisung der Unechtheit des bisher dem Leibniz zugedachten Wiedereinigungs-Entwurfes („Mittel-Dogmatik"), sowohl des mehrfach bereits gedruckten als auch eines noch ungedruckten, in einer handschriftlichen Wormser Chronik enthaltenen.

I.

Plato hatte nach verständiger Prüfung der drei hauptsächlichsten Leistungen der bisherigen Philosophie (der jonischen oder heraclitischen Naturlehre, der eleatischen Alleinsseyn-Lehre mit ihrer Disputierkunst (Dialectik) sowie der zunächst auf den Menschen beschränkten Moral des Socrates) ein selbstständiges,

mit seinem „eigenen Hausrathe“ (propria suppellex), wie Seneca die in Gott wurzelnden platonischen Ideen nennt, ausgerüstetes, mit pythagorisch mathematischer und zugleich ägyptisch religiöser Weltordnung belebtes Lehrgebäude aufgestellt oder vielmehr nur angedeutet; denn der geistesverwandte Leibniz bemerkt wohl richtig, wer die platonische Lehre in ein zeitgemäßes System brächte, würde sich um die Menschheit höchst verdient machen. Plato's Lehre war aber nicht blos eine Schullehre, sondern nach dem Vorgange seines Lehrers eine Heilslehre (ἰατρική), in welcher die göttliche Weltordnung, der nach ihr gedachte Staat und die Tugend des Einzelmenschen nur hinsichtlich der Größe als drei verschiedene Correlate erschienen.

In ähnlicher Weise und auch nur andeutungsweise beruht die Philosophie von Leibniz nach seiner eigenen Bemerkung auf der verständigen Benutzung der drei Haupt-Philosopheme des alten Griechenlandes, auf dem idealen des Plato, auf dem von der Erfahrung ausgehenden aber zu einem ersten Bewegungsgrunde (τὸ πρῶτον κινοῦν), zu Gott, führenden des Aristoteles, auf den eine empirische Naturwissenschaft ermöglichenden Atomen des Epicur, die er zu (von Gott geschaffenen) Monaden vergeistigte, verschieden sowohl von den platonischen Ideen wie von den aristotelischen Entelechien oder Verwirklichungskräften. Denn Leibniz wollte die alten Systeme, welche weder die alte Welt noch die mittelalterische Scholastik noch die Neuzeit im Geiste ihrer Urheber fortgebildet hatten, nicht bloß aufgewärmt oder nachgebetet haben, wie Gassendi das epicureische, Schäffer das pythagoreische, Ficinus und Patricius das platonische, im Gegentheil in einem Briefe an den Abbé Foucher vom J. 1686 erklärt er sich laut gegen solche Art, parcequ'ils se sont jetés sur les pensées hyperboliques et ont abandonné ce qui etait plus simple et en même temps plus solide. Er will von den Alten nur benutzt haben le plus propre à l'usage et le plus conforme au goût de notre siècle, so von Plato nur dessen strenge Begriffs-Definitionen, nicht seine mystischen Zahlen oder seine Weltseele. —

Welchen Platz hat nun in diesem hier angedeuteten Systeme die Religion? Sie ist nach Leibniz in ganz allgemeinem Sinne das menschliche Bewußtseyn von Gott. Der Begriff von Gott wird uns nun **entweder** geschichtlich überliefert, ursprünglich von gotterleuchteten Menschen, und heißt dann positive Religion oder Offenbarung, weil ihre Quelle ein gegebenes Positum ist, sey es nun eine Tradition oder eine hl. Schrift oder beides; **oder** aber jener Begriff von Gott wird geschöpft aus der natürlichen, d. h. aus der dem Menschen eigenthümlich angeborenen Vernunft (lumière naturelle, wie er sie französisch nennt, denn das vieldeutige Wort raison entsprach hier seinem hohen Begriffe von der Vernunft, *νοῦς*, nicht), und heißt dann natürliche oder Vernunft-Religion. Der Erklärungsgrund der geoffenbarten positiven Religion ist theologisch, weil sie die unmittelbare Aeußerung des göttlichen Wesens ist; der der natürlichen oder Vernunft-Religion ist psychologisch, weil ja schon nach Plato (Phaedr. p. 246 E, Phaed. 79, D) die angeborene Gottes-Idee als eine ausschließliche Eigenschaft der (*ὡς συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ*) menschlichen Seele angenommen wird; denn nur die menschlichen Monaden sind wachende, mit apperceptio cum reflexione begabt, während die thierischen nur träumen mit alleiniger apperceptio, die Pflanzen aber schlafen mit bloßer perceptio, alle aber in verschiedenen Abstufungen als Fulgurationen oder ausfahrende Blitze eines und desselben ewigen Agens, der einzigen ungeschaffenen Monade oder Gottes sind, der, wie auch bei Cartesius, die Quelle aller essentiarum et existentiarum ist, welche letztere nur als agentia secundaria leben und wirken.

Wie Harmonie das Kennzeichen dieses Systems überhaupt ist, so besteht auch zwischen der natürlichen und positiven Religion **einerseits** insofern eine solche, als erstlich beide nur eine Quelle und beide die Lehre von Gott und den göttlichen Dingen zu ihrem Inhalte haben, also beide Theologien sind, als ferner beide den Begriff von Gott nicht für willkührlich,

nicht etwa für eine von Furcht oder Politik beigebrachte Vorstellung, sondern für nothwendig angeboren halten; andrerseits sind beide Religionen aber auch verschieden, nämlich bezüglich ihres Ausganges. Ihr Zusammenkommen an einem Ziele ist zwar problematisch aber keineswegs unmöglich. Hiemit hat Leibniz die Freiheit der Wissenschaft gewahrt, und unterscheidet sich von dem scholastischen Credimus ut philosophemur, ohne die Autorität der positiven Religion anzutasten oder zu wagen sich an ihre Stelle zu setzen. Dieselben Religions-Wahrheiten können natürliche und von Gott geoffenbarte seyn; die natürliche Religion in unserer Seele ist ja auch göttlichen Ursprungs, und das Setzen einer ursprünglichen Feindschaft zwischen beiden wird jedenfalls von Leibniz bestritten. Die Philosophie als solche kann aber ihre Religion nach ihm nur psychologisch erklären, womit eine feste Grenze zwischen positiver Theologie und Philosophie abgesteckt war, welche später die Aufklärungs-Philosophie sowie, trotz der von Kant erneuerten Grenzbestimmung, die letzterem folgenden Systeme zu Vernichtung des Ansehens beider wieder übersprangen, indem die erstere die natürliche Religion an die Stelle der positiven setzte, die letzteren aber beide entweder wie Schelling in seiner „Offenbarungs-Philosophie" wieder vermischten oder wie Hegel die positive Religion nur als dunkelen Vorhof („Vorstellung") der absoluten philosophischen Wahrheit gelten lassen wollten. — Psychologisch vermag aber nach Leibniz die menschliche Seele die natürliche Religion in Folge der ihr von Gott verliehenen secundären Schöpfungskräfte (scintillulae architectonicae) zu finden, gerade wie sie durch diese die Elemente der Schönheit, Kunst, Moral entdeckt. — Mit dem allgemeinen natürlichen Antriebe (appetitus) nach Glückseligkeit und Aufklärung ist auch das Streben zu Gott der Seele angeboren. Die Entwicklung dieses Strebens oder der Religion ist deren Aufklärung im unentweihten Sinne dieses Wortes. Vermöge dieser Aufklärung kann Leibniz als Religions-Friedensstifter allen Confessionen und Dogmen eine höhere und einheitliche Bedeutung abgewinnen, ohne aufzuhören

in religione suae spontis zu seyn, wie sein Gönner Boineburg an ihm zu rühmen unparteiisch genug war. Aus dem ursprünglichen sich zu Gott sehnenden Gefühle wird Gotteserkenntniß oder (natürliche) Theologie, gerade wie aus dem angeborenen Streben nach Glückseligkeit und Vervollkommnung die Moral. — Der leibnizische Gottesbegriff vereinigt nicht nur die platonische Idee des Guten, den aristotelischen Naturbegriff und die zu Substanzen (Monaden) veränderten Atome Epicur's, sondern auch neben der mechanischen Causalität des Cartesius und Spinoza die christlich scholastische Schöpfung mit der sowohl klassischen wie christlichen Teleologie durch Aufstellung der harmonia praestabilita, in welcher Mendelssohn und andre den Weg zum Pantheismus witterten. Diese scheint aber eher andeuten zu wollen, daß die Welt in ihren unendlichen Abstufungen nicht bloß als antike Physis, sondern als fortwährende göttliche Schöpfung zu begreifen sey, sowie daß der letzte Grund aller Dinge nicht Materie und deren formirende Kraft, sondern die höchste Geisteskraft sey, fern von aller Materie und Körperlichkeit, auf welche sich alle andren Kräfte beziehen, omnia ad unum! — Dieu est seul au dessus de toute la matière, und an einem andren Orte: Dieu selon nous Intelligentia extramundana, comme Mart. Capella l'appelle, ou plutôt supramundana, welches Wort allerdings eine würdigere Vorstellung ausdrückt. — Nach Leibniz ist nur die Kraft ein Seyn, die Kraft aber immateriellen Wesens. Auf Gott angewandt, ist diese die unbeschränkte, unendliche thätige Kraft, die unendliche Denk- und Willenskraft, in den endlichen oder daseyenden Kraftwesen nur als verworrenes Bewußtseyn, als gehemmte oder beschränkte Kraft. — Erkenntniß, moralische Güte und Frömmigkeit hängt bei ihm gerade so zusammen wie bei Plato. Le même Dieu, qui est la somme de tous biens, est aussi le principe de toutes les connaissances.

Schlüßlich dieses Abschnittes muß ich mit wenigen Worten auf oben angedeuteten Unterschied zwischen der s. g. Aufklärungs-Philosophie und der leibnizischen zurück kommen. Der Vater

jener ist nicht Leibniz, wie von vielen noch geglaubt wird, sondern Christian Wolff, der jenem als hoffnungsvoller Mathematiker zur Verbreitung seiner Differenzial-Rechnung auf Universitäten empfohlen war. Wolff zog es aber vor, bloß aus den Gedankenspänen der damals noch wenigen Druckschriften des Leibniz mit späterer Verläugnung der Quelle sowie mit Benutzung cartesischer Ideen in breit angelegtem neuscholastischem Fächerwerke ein philosophisches System aufzustellen und in Halle durch Wort sowie durch höchst zahlreiche Schriften in lateinischer und deutscher Sprache zu verbreiten, was ihm viel Ruhm, Ehre und Belohnung, aber auch von Seiten der protestantischen Orthodoxie, worunter selbst ein Franke, die bekannte königliche Verbannung und Auswanderung nach Marburg zuzog, die, wie später bei Fichte, nur zur Erhöhung seines Ruhmes und größeren Verbreitung seines trotz der mathematischen Demonstration einer sicheren Grundlage entbehrenden Systems beitragen mußte. — Aus dieser Schule gingen die s. g. Aufklärungs-Philosophen hervor, der eine pietistische (Arnold, Edelmann) und eine sociale (Justus und Karl v. Moser, Friedrich II., Joseph II.) zur Seite gingen. Jene suchten anfangs im Sinne von Leibniz durch gefälligere Darstellung die positive Religion zu stützen, wie Mendelssohn, Engel, Abt, Sulzer 2c., aber von Reimarus an, dem Verfasser der Wolfenbüttel'schen Fragmente, kehrten sie sich gegen dieselbe und wollten, wie bereits erwähnt, die natürliche Religion an Stelle des Christenthums setzen, während Leibniz zwischen beiden streng unterschied, indem das Uebervernünftige ihm keineswegs gleichbedeutend mit dem Unvernünftigen war. Ihm ist in der geoffenbarten Religion auch die natürliche oder vernünftige enthalten, aber außerdem auch noch einer übervernünftige, wie die Menschwerdung, die Wunder 2c. Aber von der Aufklärungs-Philosophie wurde das Gebiet des Uebervernünftigen immer mehr eingeengt, endlich ganz beseitigt, bis man der seichten Aufklärerei auf Kanzeln und Altären überdrüssig wurde und zu der Unterscheidung von Leibniz zurückkam, u. a. vornehmlich Lessing.

Erschien die Einigung der Philosophie, insbesondere die der natürlichen Religion mit dem geoffenbarten Christenthum (zwei Bäche einer Quelle) als reine Folge der auf verwandte Vorgänge gestützten Weltanschauung unseres Philosophen, bei dem Gedanken auch Thaten waren: so liegt schon deshalb die Annahme nahe, daß auch seine Einigungs-Versuche der christlichen Bekenntnisse sowohl die Folge seiner reellen Gedanken als auch seiner von diesen getriebenen patriotischen Thatenlust war, zumal da sich nebstdem nachweisen läßt, daß jene Gedanken nicht in der einsamen Studierstube ersonnen, sondern zumeist aus dem damaligen deutschen und europäischen Staatenleben geschöpft und mit reicher Lebenserfahrung befruchtet waren; da sich ferner nachweisen läßt, daß das Bedürfniß jener Wiedervereinigung auch sonst allgemein in hohen und höchsten Kreisen, weltlichen wie geistlichen Standes, gefühlt und eifrigst begünstigt wurde, in welchen dieser allseitige Gelehrte sich zu bewegen wußte, weil seine Bildung etwas mehr als die eines doctor umbratilis war. — Dieser zweite Abschnitt unserer Aufgabe erscheint jedoch etwas schwieriger als der erste, theils weil wir über das Philosophem desselben jetzt treuere und unparteiischere Berichte haben als über seine confessionellen Wiedervereinigungs-Versuche, theils weil die Gegner und Tadler einer billigeren Auffassung gegenüber ein unläugbares corpus delicti entgegenhalten können: die damalige gänzliche Verunglückung jener Versuche trotz seines 50j. Studiums der Theologie nach allen Seiten.

Daß diese Versuche sowohl in seinem Systeme als auch in seinem Patriotismus ihren nächsten, also reinen Grund hatten, zeigt am anschaulichsten ein Blick auf sein Leben und Denken.

Zu Leipzig als Sohn eines Professors der Moral und von mütterlicher Seite als Enkel eines namhaften Juristen (Schmuck) 1646 am 3. Juli (21. Juni a. St.) geboren, studirte er nach vollendetem Gymnasial-Unterrichte, während dessen er neben den gewöhnlichen Klassikern auch schon Plato, Aristoteles, Plotin las, vom 15. Lebensjahre an die Rechtswissenschaft als Hauptfach, nebenbei in Folge des Wissensdurstes seines von

Natur allseitigen Geistes Mathematik, Philologie, Geschichte, Naturwissenschaft, und machte schon als Student sich durch verschiedene Abhandlungen bekannt, u. a. durch die de arte combinatoria, d. h. über den Nutzen der Verbindung von Zahlen und Begriffen, wobei er bereits einen mathematischen Beweis vom Daseyn Gottes versuchte. — Die ihm von der Universität seiner Vaterstadt wegen seiner Jugend versagte Doctor-Würde erwarb er, 20 J. alt, rühmlichst an der Universität der damaligen freien Reichsstadt Altdorf, so daß ihm daselbst eine Professur angeboten wurde, die er aus Abneigung gegen das bloß theoretische Leben eines Stubengelehrten ablehnte. Anscheinend auffällig begnügte er sich vorderhand mit dem Secretariat einer Alchymisten-Gesellschaft zu Nürnberg, aber auch hierin wie in seiner Jugendschrift de arte combinatoria kündigte sich der Kopf an, der unter der Superiorität von Gott das Reich des Geistes und der Natur in Harmonie darzustellen unternahm. In Nürnberg lernte er gelegentlich einen andren ungewöhnlichen Mann kennen, der bereits eine Zierde seiner Zeit war und zwei ihm verwandte Seiten hatte: Liebe zu Theologie und Naturkunde im damaligen Sinne, den Baron v. Boineburg, gestürzten Minister des berühmten Mainzer Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn (von 1647 — 12. Febr. 1673), des „Gleichgewichtshalters des deutschen Reiches", auch der große und weise Kurfürst von seinen Zeitgenossen genannt. Wahrscheinlich auf den Rath Boineburg's erst nach Frankfurt a. M. dann nach Mainz übergesiedelt, empfiehlt Leibniz sich selbst dem Kurfürsten durch seine Schrift Methodus nova iurisprudentiae docendae discendaeque, wird am höchsten Tribunal angestellt, hat also jetzt den gewünschten Schauplatz praktischer Thätigkeit und dabei, Dank dem besonderen Wohlwollen seiner Gönner, auch noch Muße zu schriftstellerischer Thätigkeit. — Nach dem westphälischen Frieden, den vor allen Kurmainz vermittelt hatte, waren die geistlichen Kurfürsten überhaupt, voran der zu Mainz als Reichskanzler, darauf bedacht, die katholisch-kirchliche Stellung einerseits gegen heterodoxe und atheistische

Angriffe zu sichern, andrerseits durch Gerechtigkeit und Milde die Nichtkatholiken zu versöhnen und angesichts der Nachtheile der Kirchenspaltung auch an die Wiedervereinigung zu denken. Als Mitarbeiter zu letzterer Aufgabe war nun ein Leibniz, obgleich Protestant, mit seinem Thätigkeitsdrange, mit seiner allseitigen, dabei mit dem Wesen der christlichen Kirche verträglichen Wissenschaft wie geschaffen. Denn das katholische Kurmainz war von jeher und bekanntlich bis in seine letzte Zeit bei den Dogmen seiner Kirche zwar beharrlich geblieben, aber dabei practisch tolerant genug, daß protestantische Berühmtheiten an der Universität wie bei seiner Regierung ihre Verwendung fanden. — Allein da sein Geist im practischen Beamtenthum nicht untergehen wollte: so sehen wir ihn bald zur Förderung der Wissenschaft physicalische und mathematische Abhandlungen den Akademien zu Paris und London einreichen, hierauf ist er Gouverneur des jungen Boineburg, des nachherigen Statthalters von Erfurt (nach andren zugleich geheimer Gesandter Joh. Philipp's) zu Paris; später sehen wir ihn in London, wo er unter andren berühmten Gelehrten die Bekanntschaft mit Newton, seinem dereinstigen mathematischen Rivalen macht, nachdem er vorher zu Paris Huygens kennen gelernt, der ihn in die höhere Mathematik eingeweiht hatte. — Nach dem Tode seiner geistesverwandten Gönner zu Mainz, Joh. Philipp's, und dessen wieder begnadigten Ministers Boineburg, konnte ihn dort nichts mehr fesseln; er nahm daher 1673 die Einladung des Kurfürsten von Braunschweig-Lüneburg, Johann Friedrich's, an, als Rath und Bibliothekar mit einer Besoldung von 600 Thalern nach Hannover zu kommen, doch mit dem Vorbehalt, den Aufenthalt in den fremden Ländern noch verlängern zu dürfen. Dieser Fürst war für Leibniz und seine zu Mainz begonnene Reunions-Thätigkeit persönlich eingenommen, da er selbst seine Gedanken auf die Wegräumung der religiösen Scheidewand in seinen Landen gerichtet hatte. Nachdem Leibniz noch einmal London besucht hatte, kehrte er über Holland, wo er Spinoza besuchte, der damals noch für einen Cartesianer gehalten wurde, nach

Hannover zu seiner neuen Stellung zurück. Hier setzte er neben wissenschaftlicher Beschäftigung die Wiedervereinigungs-Versuche zwischen Katholiken und Protestanten unter Mitwirkung höherer Geistlichen von beiden Seiten fort, und zwar mit Willen und Begünstigung sowohl des katholischen Johann Friedrich als auch seines protestantischen Nachfolgers Ernst August und andrer hohen Häupter angesichts der unseligen Folgen der kirchlichen Spaltungen, wie seine späteren Einigungs-Versuche zwischen Protestanten und Anglicanern auf ausdrücklichen Befehl des Berliner Hofes geschahen. Inzwischen veranlaßten diplomatische Aufträge ihn zu verschiedenen weiteren Reisen nach Ungarn, Wien, Rom. Auf solchen Reisen schrieb er manche seiner der idealistischen Weltanschauung wiederaufhelfenden Schriften, theilweise auf Wunsch hoher Personen, wie seine Monadologie, Theodicee rc. Zwei Drittel jener Werke schrieb er in eleganter französischer Sprache, andre in klarer lateinischer, d. h. in den verständigen und allgemein verständlichen Weltsprachen, die unklare Gedanken und Phrasen gar nicht ausdrücken können. Dabei vernachlässigte er nicht seine Muttersprache, wie seine „Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung derselben" beweisen. Aber wie die von ihm gleichzeitig mit Newton erfundene Differenzial-Rechnung de maximis et minimis handelt, so beschäftigen sich seine Gedanken neben Weltall, Staat und Kirche sowohl mit Einrichtung von Academien wie von Schulen für Handwerkerlehrlinge, neben Physik, Chemie, Ackerbau, Bergbau und andren national-öconomischen Fragen auch mit Münz- und Kalenderwesen, Seidenbau, Reform der Reisewagen rc. — Aber der Grundstock seines Wissens war und blieb die Rechtswissenschaft, insbesondere die Philosophie des Rechtes, das s. g. Naturrecht, dessen Pflege zur Ueberwindung des römischen Rechts-Wustes und Herstellung eines allgemeinen deutschen Reichsrechtes vor allem nöthig schien. Pufendorf galt hierin damals als höchste Autorität, aber dessen Naturrecht war ohne Gott und Unsterblichkeit, welche Leibniz für das einzige allgemeine Band der Menschheit hielt

und wieder philosophisch begründete. Obgleich ihm die Theologie nur als eine andre Art von Rechtswissenschaft erschien, so hatte er doch hierin, wie schon erwähnt, lange und tiefe Studien, namentlich auch über die bis zum heutigen Tage streitige Grenze zwischen Kirche und Staat gemacht. Die alte Theorie, daß der Staat bloß für den Leib, die Kirche für die Seele zu sorgen habe, verwarf er. Als Staatsmann erscheint er als monarchischer Theokrat, aber, wohl gemerkt, auf dem Grunde der Autorität der Wissenschaft und Belehrung. Wie nach ihm einerseits das Reich des Geistes (Recht, Moral, Politik) und andrerseits das Reich der Natur ihre Einheit in Gott haben: so sollten auch im deutschen Reiche der Staat und die allgemeine christliche Kirche, als eine andre Zweiheit, ihren Einigungspunkt in Gott finden. — Die Kirche ist ihm gleichbedeutend mit Christenthum, welches sich nach Christi Vorschrift über die ganze Erde verbreiten soll, woher seine große Sorgfalt für Missionen und Schätzung der Jesuiten in dieser Hinsicht; der Staat dagegen ist nach seinem Begriffe nur local und begrenzt, also in der Kirche. Wie er Hochachtung vor der Kirche empfiehlt, so auch solche in einem Briefe an Burnet (1697) vor ihren Dienern, wogegen er aber auch in einem andren an den Landgrafen von Kassel (1694) die ambition demesurée vieler Geistlichen scharf tadelt, weil sie an vielem Uebel schuld sey. — Die kirchliche Gewalt will er nicht mit der weltlichen und diese nicht mit jener verbunden haben. Andrerseits verlangte er vom Staate, wie der hl. Augustin vor und Fichte nach ihm, daß jener seine Thätigkeit nicht bloß auf abstractes Recht und Polizei beschränke, daß er keine Rechte und Gesetze aufstelle, die sich nicht auf die ewigen Wahrheiten gründen, daß er bei der Erziehung seiner künftigen Unterthanen in der Art im Sinne des göttlichen Kinderfreundes verfahre, daß ihnen die Rechtschaffenheit die höchste Freude (voluptas), die Sünde aber die größte Widerwärtigkeit (molestia) werde. Der hl. Augustin nannte die seiner Zeit das geistige Wohl ihrer Unterthanen vernachlässigenden Fürsten Miethlinge von Heerden;

etwas feiner belehrt Leibniz in einem Briefe an den Landgrafen Ernst (1683) die seiner Zeit, daß sie sich nicht einmal für Nutznießer, sondern nur für Verwalter ihrer Länder zu halten hätten; daß sie ihre Unterthanen nicht wie Thiere, sondern als mit Vernunft begabte Seelen, d. h. als Geister, deren Entwicklung eine unendliche ist, zu betrachten hätten, als Geister, für welche Christus sein Blut geopfert und über deren Leitung auf Erden Gott Rechenschaft fordern werde; daß ein von einem Fürsten leichtsinnig angefangener Krieg das größte aller Verbrechen wäre ꝛc. — Aehnliche Wahrheiten sagte er auf geeignete Weise dem deutschen Kaiser, dem russischen Zaren, dem französischen Louis XIV., dessen Monarchie mit dem l'état c'est moi er für die äußerste Ausartung des monarchischen Staates von Gottes Gnaden hielt, wie Plato die Tyrannis für die der Politeia. Wenn die Fürsten nicht das Recht des einzelnen Staates sowie das Verhältniß der Staaten unter sich auf christlich vernünftige Gerechtigkeit gründeten: so würde diese Welt einem Walde voll Räuber und Meuchelmörder gleichen.

Schlüßlich dieses Abschnittes über Leben und Denken unseres Philosophen müssen wir noch seine specielle theoretische Richtschnur berühren, welche er bei seiner religiösen Einigung sich gezogen hatte. Hinsichtlich der zwischen Katholiken und Protestanten wollte er nur darein aufgenommen haben, was jenen zur Ehre und diesen nicht zur Schande gereichen werde. Dabei stellte er noch diese Bedingungen: 1. Erklärung des tieferen Sinnes der streitigen Punkte, 2. Nachgiebigkeit in Disciplinar-Einrichtungen, 3. Entfernung eingeschlichener Mißbräuche. — Auch wollte er keine chinesische Einheit; er wollte auch Raum für die jedesmaligen Verhältnisse, wie ihn Rom früher gestattet hätte, in der Ueberzeugung, daß das wahre Christenthum, wie er an Spener 1688 schrieb, am Ende doch nur unter wenigen bestehe, wenn auch der ganze Orient und Occident sich zu denselben Glaubensformen bekennen sollten. Gewiß untadelige Grundsätze; aber in der Ausführung fanden sie ihre Schwierigkeiten, bei denen wir ihn eine von seinen Tadlern übersehene

Festigkeit bewähren sehen. So hielt er bei der ihm erscheinenden Dringlichkeit der Einigung für das deutsche Reich es für gerathener, vorderhand unter einstweiliger Suspension des Tridentinum nur auf eine allgemeine bedacht zu seyn, die Entscheidung der besonders streitigen Punkte aber einer späteren Synode vorzubehalten; Bossuet hielt aber gerade den entgegengesetzten Weg für den zum dauernden Ziele führenden, das Uebereinkommen zuerst in den Haupt-Punkten, worunter ihm das unveränderte Tridentinum gehörte, eine Meinungs-Verschiedenheit, welche mit zu dem Scheitern des hoffnungsvoll begonnenen Friedenswerkes beitrug. (Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

Stimmen aus dem Reich der Geister. Veröffentlicht von Dr. Robert Friese. Mit einer Tafel im Lichtdruck. Leipzig, Mutze, 1879.

> Der Materialismus tödtet Alles.
> Kant.
>
> Unsere Glückseligkeit wird seyn, allgütig, allweise, allrein, kurz, vollkommen zu werden, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist.
> Gräfin Pomar.

Wenn man heute einen Blick zurückwirft auf die schlimmen Zeiten der Hexenprocesse, wo der Glaube an das Hereinragen der Geisterwelt in ganz Europa mit geringfügigen Ausnahmen allgemein getheilt wurde und unzählige angebliche Thatsachen als evidente Beweise der Wahrheit dieses Glaubens aufgefaßt wurden,*) so liegt der Gedanke nahe, daß der neuere Spiritua-

---

*) Eines Glaubens, der in die ungeheuerlichsten Entartungen fiel, guten Theils aus Schuld der weltlichen Mächte, ungleich mehr aber noch der geistlichen Macht, des Papstthums. Soldan gibt in seiner aus den Quellen geschöpften Geschichte der Hexenprocesse (1843) ein schauerliches Bild des wild entarteten Geisterglaubens und des hundertfältig schmachvollen und schändlichen Beweisverfahrens bezüglich der der Ketzerei, Zauberei u. s. w. Angeklagten, welches aufs Aeußerste contrastirt mit den Gesinnungen der Spiritisten, ihrem Beweisverfahren bezüglich des Geisterverkehrs und ihrer gesammten Weltanschauung. Es wäre daher lächerlich, vom Spiritismus einen Rückfall in jene Jahrhunderte der geflissentlich genährten Geistesfinsterniß zu besorgen. Die Gefahren, von welchen hier wohl die Rede seyn kann, liegen auf einer andern Seite.

lismus und Spiritismus, obgleich er den Geisterglauben in bedeutend unterschiedenen Formen vertritt, doch, wenn auch in anderer Weise, erhebliche Gefahren im Gefolge haben werde. Aber wann ist eine neue große Bewegung in der Erdenwelt aufgetreten, die neue und andere Gefahren nicht mit sich gebracht hätte? Alles, was man thun kann, ist: diese Gefahren zu erkennen, zu beleuchten und ihnen nach Möglichkeit vorzubeugen. Daß solche Gefahren in der Sache selbst lägen und von ihr untrennbar seyen, ist die willkürliche Voraussetzung einer bereits parteiischen Ansicht, welche ohne Prüfung urtheilt, aller ernsten Untersuchung ausweicht, den Rücken kehrt und im Grunde unfähig ist, unbefangene Untersuchung anzustellen und gegründete Urtheile zu fällen. Dieß gilt nicht von den Ungläubigen überhaupt, sondern nur von jenen Verstockten, welche in ihrer vermeintlichen Aufgeklärtheit und Weisheit von vorn herein den Stab über die Sache brechen und sie jeder Untersuchung für unwerth erachten. Zu den völlig überzeugten Spiritualisten und Spiritisten gehören gerade solche Männer, welche ungläubig waren, aber der Untersuchung sich nicht entzogen und nicht selten erst nach jahrelangen Prüfungen sich von der Unwiderleglichkeit und Evidenz spiritistischer Erscheinungen unerschütterlich überzeugten. Man nehme die Schriften von Hare, Edmonds, Wallace, Crookes zur Hand und man kann sich überzeugen, daß diese Männer bezüglich der Thatsachen sich die strengsten Prüfungen auferlegt hatten. Obgleich Zöllner, von einer andern, doch wohl überwiegend auf Kant fortbauenden, Weltanschauung ausgegangen, in seinen bezüglichen Untersuchungen und Experimenten nach Methoden verfuhr, die nicht im Geringsten hinter den strengsten der amerikanischen und englischen Forscher zurückblieben, so stieß er doch bei einem nicht geringen Theil unserer Naturforscher auf hartnäckigsten Widerstand, der sich nicht daraus erklärt, daß sie gleichfalls Untersuchungen angestellt hätten, aber zu andern Ergebnissen gelangt wären, sondern nur daraus, daß sie, von ihrer absolut mechanistischen (und damit im Grunde atheistischen) Weltanschauung eingenommen, dogmatistisch a priori

für unmöglich erklärten, daß die Ergebnisse Zöllner's wirkliche Thatsachen seyn könnten.*) Spinoza und Christian Wolff sind Kinder im Dogmatismus (nach der Bestimmung Kant's) gegen jenen der mechanistischen Naturforscher gehalten, die aus purem Empirismus sich einen Apriorismus fabricirt haben, mit dem sie Alles umgeworfen zu haben wähnen, was ihren Geisteshorizont übersteigt. Den „großen" Kant mißbrauchen sie dazu, aus seiner angeblichen Unbeweisbarkeit des Daseyns Gottes die Beweisbarkeit abzuleiten, daß es mit dem Daseyn Gottes nichts sey oder wenigstens daß sie sich um einen unerweislichen Gott und seine Wissenschaft nicht einen Deut weiter zu bekümmern brauchten. Die „Entdeckung" J. R. Mayer's von der Erhaltung der Kraft verwenden sie — gegen die Ansicht Mayer's**) — zu dem vermeintlichen Beweis, daß, weil ein endliches Wesen weder sich selbst zu vernichten vermag, noch eines das andere oder die andern, von Schöpfung und vom Schöpfer nicht mehr die Rede seyn könne, wobei sie nicht einmal merken, daß sie dann in Folge ihrer materiellen Atomistik, wenn nicht unendlich viele doch unzählbar viele absolute Wesenheiten annehmen müßten, oder wenn

---

*) Lotze und seine Jünger — wie z. B. Teichmüller — sind wohl auch Gegner des Spiritismus, aber nicht aus atheistisch-materialistischen Gründen, wenn auch aus bedingt mechanistischen, die sich indeß mit ihrer eigenen halbpantheistischen Gotteslehre, noch weniger mit der rein theistischen vertragen.

**) Mayer spricht vom erschaffenen (menschlichen) Geiste (die Mechanik der Wärme, 2. Aufl. S. 52), erinnert S. 309 an den Schöpfer und Erhalter der Welt, widerspricht daselbst der Annahme der sogen. Entropie (vergl. S. 310 u. 312), bekennt sich zum Wachsthum und zur Verschönerung der lebenden Welt (S. 315), unterscheidet die Seele, das geistige Princip von der Materie und der Kraft (S. 317) und faßt die richtige Philosophie als eine Propädeutik für die christliche Religion (S. 318). Wenn nun Prof. A. Riehl (Der philosophische Kriticismus rc. II, 1, 266) Mayer hochbelobt, Joule aber, „den zweiten Entdecker des Wärmeäquivalents", tadelt, daß er bei physikalischen Untersuchungen den Schöpfer nicht aus dem Spiel habe lassen können, so sieht er nicht, daß, wenn Joule den Schöpfer nicht markirt hätte, seine Theorie als Materialismus ausgelegt worden wäre, und verräth eine auffällige Unkunde dessen, was Mayer bezüglich des Schöpfers in seiner Sammelschrift: Die Mechanik der Wärme (2. Aufl. 1874) ausdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben hat.

sie es merken, der Widersinn einer Mehrheit, einer Vielheit des Absoluten ihnen nicht den geringsten Skrupel erweckt und sie Alles in Ordnung gebracht zu haben wähnen, wenn sie sich erdreisten, den zusammenfassenden Begriff ihres Denkens von der unendlichen oder endlichen Totalität ihrer Absolutheiten zu einer beherrschenden Macht zu objektiviren und ihren Pluralismus Monismus zu taufen. Sie begreifen nicht, daß sie nicht die geringste Berechtigung haben, die absolute Unveränderlichkeit der Naturgesetze zu behaupten, weil die pure Erfahrung solche niemals erweisen kann, da sie für sich nur Fakta und immer nur einen verhältnißmäßig winzigen Bruchtheil möglicher Erfahrungen, niemals aber die Gesammtheit der möglichen Erfahrungen, also auch nicht die Gewißheit bieten kann, daß die Bedingungen des Erfahrenen niemals Veränderungen erleiden könnten. Da die Gesetze der Natur sich nicht selber gemacht haben können, auch die Wesenheiten, in denen sie sich vollziehen, bedingte und nicht absolute sind, so können sie auch durch das absolute Wesen, das sie schuf, durch Gott, Veränderungen erleiden, wenn solche zur Erreichung des höchsten Weltzwecks als dienlich und erforderlich gefunden werden. Dieß ist aber schon darum anzunehmen, weil es bereits im Begriff der Weltschöpfung liegt, daß sie sich zur Weltentwickelung, zur Weltgeschichte, zur Weltalls-Geschichte entfalte, welche von Stufe zu Stufe Weltveränderungen, Weltumgestaltungen zur Folge haben muß, bis das weltumspannende Ziel der Allvollendung erreicht seyn wird, in welcher keine anderen Veränderungen mehr denkbar sind als ewige Selbstverjüngungen, wie auch Gott nur in ewiger Selbstverjüngung sein ewiges Leben lebt. Soviel hängt am Weltschöpfungsbegriff, den man nur wegwerfen kann, um weggeworfen zu werden an den Ungedanken eines Weltalls, das, aus unzähligen Absolutheiten blind und zufällig zusammengesetzt, sich selber tragend, einem Tretrade gleich, ewig sinn-, ziel- und zwecklos sich um sich selber dreht, ohne jemals vom Fleck zu kommen, indem es in langweiliger Gleichgültigkeit ewig blindgewirkte Veränderungen durchläuft, die, weil eben gleichgültig, auch niemals etwas wahrhaft

verändern. Purer Empirismus läuft rasch in Atheismus aus und Atheismus, identisch mit Pankosmismus, ist absolute Gleichgültigkeitslehre — sie will's nicht seyn, aber sie ist es — also auch des Guten und des Bösen, des Wahren und des Falschen, und führt sich somit selber ad absurdum.*) Nun sollte man wenigstens erwarten, daß, wenn der Empirismus in der Wissenschaft Alles leisten soll, die spiritistischen Erscheinungen, die denn doch, wie sie auch zu deuten seyen, einmal da sind, von den Untersuchungen der Naturforscher, je materialistischer sie gerichtet sind, nicht ausgeschlossen würden. Aber bei der großen Mehrzahl derselben findet gerade das Gegentheil statt, obgleich es aus ihrer Mitte nicht an Solchen fehlt, die ohne alle ernstliche Untersuchung die absprechendsten Urtheile fällen. Da ist es denn eine bemerkenswerthe Erscheinung, daß ein Jüngerer aus der materialistischen Schule, wenigstens seit er nicht mehr abzuleugnenden Wirkungen der lebensmagnetischen Kräfte des Dänen Hansen in Leipzig beigewohnt hat, die Thatsächlichkeit der spiritistisch genannten Erscheinungen, vornehmlich jene des Crookes mit Home und des Zöllner mit Slade, anerkennt, aber sie materialistisch zu erklären versucht.**) Die zum Theil recht scharfsinnige Broschüre Leeser's hat wenigstens das Verdienst, den Naturforschern Anregung gegeben zu haben, ihre hartnäckige Abwendung von den fraglichen Untersuchungen aufzugeben. Ob er damit das Eis gebrochen hat, muß sich erst noch zeigen. Er hat mindestens die Ableugnung der thatsächlichen Erscheinungen gerichtet und einen Erklärungsversuch geboten, der ein Anfang wirklicher Untersuchung ist. Es ist wahrscheinlich, daß der Fort-

---

*) Vergl. die Vorrede zur 3. Auflage von Ulrici's: Gott und die Natur p. X—XIII.

**) In der Broschüre: Herr Prof. Wundt und der Spiritismus. Von Cand. Med. J. Leeser. Lpzg., Mutze, 1879. — Vergl. Der sogenannte Spiritismus eine wissenschaftliche Frage. Von Prof. Dr. H. Ulrici. Zweiter Abdruck. Halle, Pfeffer, 1879. Der Spiritismus. Offener Brief an H. Prof. Dr. H. Ulrici von Prof. Dr. W. Wundt. Dann: Ueber den Spiritismus als wissenschaftliche Frage. Antwortschreiben an H. Prof. Dr. Wundt von Prof. Dr. H. Ulrici.

gang seiner Untersuchungen ihn bald über den eingenommenen Standpunkt hinausführen wird.*)

Herr Dr. R. Friese eröffnet seine Schrift mit einer Ansprache an H. Prof. Zöllner und an den Leser. Er ist Oberlehrer an einer höheren Schule in Breslau, der ein langes Leben mit der ernsten Aufgabe erfüllt hat, Tausenden von Schülern und Zuhörern Klarheit im Denken und Vorsicht im Urtheil zu predigen.**)

*) Ein nicht ganz identischer, aber beziehungsweise nahe verwandter Versuch der Erklärung der spiritistischen und verwandten Erscheinungen wurde schon früher mit Bezug auf des Grafen Agenor de Gasparin und des Magnetiseurs Debay Ansichten gemacht in der Schrift: Die Mysterien des Schlafes und Magnetismus oder Physik und Physiologie des natürlichen und des magnetischen Somnambulismus. Nach Debay, Carpenter u. A., sowie nach eigenen Beobachtungen herausgegeben von Dr. Isidor Bonaventura (?), prakt. Magnetiseur. Weimar, Voigt, 1856. Dieser Versuch eines Kryptomaterialisten konnte trotz vieles Lehrreichen nicht genügen und den Fortgang des Spiritismus nicht aufhalten. Noch weniger wird der reinmaterialistische Versuch Leeser's durchschlagen, doch kann er eine Wendung des Verhaltens der Naturforscher bewirken, wenn seine Jugend den stolzen Herren nicht zum Anstoß gereicht. Bemerkt muß noch werden, daß H. Leeser mit Bezug auf den 6. Band der Philos. Schriften des Recensenten vom wesentlich kosmologischen Materialismus Mesmer's spricht (S. 28), aber verschweigt, daß nach der Nachweisung jener Schrift (Ph. Schr. 6. Bd., 305) Mesmer nicht Atheist, sondern Deist war, die Schöpfung nicht leugnete, aber im erschaffenen Weltall nichts als Materie und Bewegung finden wollte. Vergl. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur von M. Perty, 2. Auflage, I, 165, und Philos. Schriften Fr. Hoffmann's, 6. Band, S. 304—319. — Ueber das Verdienst der Deutschen um den animalischen Magnetismus und die Ausbreitung desselben in Anwendung zu Heilzwecken bis zu 1856 vergleiche man Bonaventura's Schrift, S. 230. Ueber unterlaufenden Mißbrauch des Magnetismus, S. 233. In Preußen und Sachsen ist die gute Maßregel ergriffen, daß die Ausübung der magnetischen Praxis Jedem verboten ist, der nicht das Doktordiplom erworben hat. Einen Kryptomaterialisten nennen wir den verkappten Magnetiseur „Bonaventura", weil er (S. 331) die Miene eines Theisten annimmt, während er Materialismus auftischt und, um sich nicht zu verrathen, die Unsterblichkeit nicht ausdrücklich bestreitet, wiewohl er sie augenscheinlich zum Aberglauben rechnet und mit Schmähungen der heftigsten Art den Glauben an eine Geisterwelt überhäuft, indem er die seichtesten Gründe gegen denselben vorbringt.

**) Psychische Studien, Augustheft 1879, S. 378. Wenn H. Dr. Leeser die genau ermittelten spiritistischen Thatsachen bei Hare, Edmonds, Crookes, Wallace, Shorters, Home, Eyre, Damiani, L. Favre Clavairoz 2c. scharf

Vorzüglich Zöllner's Experimente gaben ihm den Antrieb zu eigenen Untersuchungen und Versuchen so wie zur Bekanntschaft mit einem nicht geringen Theil der spiritualistischen und spiritischen Literatur. Seine Schrift enthält 23 Capitel nebst einem interessanten Nachtrag. Ueber die Zweckmäßigkeit der Reihenfolge der Capitel ließe sich streiten. Hätte das Buch nicht an Uebersichtlichkeit gewonnen, wenn der Verfasser die eigenen Beobachtungen und Experimente vorausgeschickt, die Anderer angeschlossen hätte, um erst in einer dritten Folge die Theorie derselben zu versuchen? Uns will überhaupt scheinen, daß zwei Werke nöthig sind: ein Buch der evidenten Thatsachen und ein Buch der Theorien, der kritischen Vergleichung und Prüfung der Theorien. Denn es existirt nicht *eine* Theorie, sondern es sind mehrere mit mannichfaltigen Nuancirungen und überdieß noch recht abweichende — bis zum schroffsten Gegensatze — vorhanden, und ihre Ausgleichung muß angestrebt werden. Der Verfasser charakterisirt seinen Standpunkt bereits in der Ansprache an den Leser (p. XXI—XXII) — im ersten Theil derselben nicht ganz befriedigend, im zweiten aber lobenswerth mit den Worten:

„In den Zeiten, da man im Volk sich begnügte, den Erscheinungen der Natur wie Räthseln gegenüberzustehen, die zu lösen menschlicher Einsicht nie gelingen werde, da nahmen die herrschsüchtigen Vertreter der geistigen Finsterniß die Unwissenheit der Menge in ihren Dienst, jagten den armen Menschen die nöthige Angst ein und überredeten die schwankenden und willfährigen Gemüther, daß Alles, was dem beschränkten Laienverstande unbegreiflich erschiene, ein Werk des Teufels sey, über den nur *sie* Macht hätten. Heute ist das Volk (?) im großen Ganzen dieser Geisel entwachsen, aber es ist in den entgegengesetzten Fehler verfallen, es glaubt an nichts mehr. Die Riesenschritte, mit denen die Erkenntniß der Naturkräfte zugenommen, haben zwar die Furcht vor der eingebildeten Macht eines Teufels

---

ins Auge fassen will, sollte er finden, daß seine Erklärung aus sog. animalischem Magnetismus bei Weitem nicht ausreicht, so wenig die Hypothesen Carpenter's, v. Hartmann's, Bonaventura's ausreichen.

aus den Köpfen vertrieben und die Ueberzeugung bei denen befestigt, welche noch über ein gewisses Maaß gesunden Menschenverstandes zu gebieten haben, daß jene unheilvollen Erfindungen eitle Thorheit waren und unwürdig der Vorstellung, welche wir uns von dem heiligsten und höchsten Wesen, das diese Welt erschaffen, zu machen haben; allein man wähnte, durch den Zuwachs an wundervollen Erfahrungen und Entdeckungen nun auch den letzten Dingen bereits sehr nahe gekommen zu seyn, erblickte in den über alle Erwartungen reichen und unbegreiflich wundervollen Eigenschaften der Materie das wahre und einzige Wesen alles Erschaffenen, verkannte und verbannte das geistige Princip aus der Schöpfung, huldigte einem trostlosen Materialismus, und verwarf den Glauben an die Existenz oder mindestens an die Unsterblichkeit der Seele. Diesen pestartig um sich greifenden, allem Idealen entfremdeten Sinn zu bekämpfen, ist die offen ausgesprochene Aufgabe der Geister, und ich hätte dem Leser ganze Bände voll Ermahnungen liefern können, um ihm zu beweisen, wie ernst sie dieselbe auffassen. Statt dessen habe ich versucht, dasjenige, was mir durch eingehendes Befragen möglich war zu erfahren, zusammenzustellen, um ein Bild von der Art des Lebens zu entwerfen, welches die Dahingeschiedenen führen, und in welches dereinst einzutreten unser Aller Bestimmung ist. So unumstößlich nun der Beweis von der Existenz dieser intelligenten Wesen oben (und weiterhin im ganzen Buch, Rec.) geführt worden ist, der von der Richtigkeit alles dessen, was wir von ihnen erfahren, ist nicht beizubringen, und der Leser wird, wenn er sich selbst diesen Untersuchungen hingiebt, nur aus den übereinstimmenden Urtheilen und Berichten vieler Geister, die er als bewährt erkannt hat, im Stande seyn, das Wahre mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erkennen. Dies Ziel habe ich, nicht ohne große Mühe, verfolgt, aber dennoch bin ich weit entfernt davon zu wähnen, ich hätte mich in einer so neuen und so dunkeln Frage vor jedem Irrthum sicher stellen können. Namentlich bei Feststellung wissenschaftlicher Thatsachen, über die nur wenige der uns frequenti-

renden Geister Bescheid wußten, mußte ich mich bisweilen auf den Standpunkt des bloßen Berichterstatters stellen."

Der Verfasser unterscheidet also streng zwischen dem Beweis für die Fortdauer der abgeschiedenen Menschenseelen im Jenseits und der Zuverlässigkeit ihrer mediumistischen Mittheilungen, Behauptungen und Aussagen. Den ersteren behauptet er unwiderleglich geführt zu haben, für die Gültigkeit der Mittheilungen nimmt er nur einen solchen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch, daß er ihnen in ihren allgemeinen Zügen Glauben schenkt, aber im Einzelnen Berichtigungen, Läuterungen, Vervollkommnungen und Vertiefungen für möglicherweise erforderlich hält. Ueberblicken wir den Kreis der reichlichen eigenen Versuche und Beobachtungen des Verfassers, so sind wir gezwungen einzuräumen, daß die dabei hervorgetretenen Erscheinungen sich weder durch Hallucination, noch durch Illusion, noch durch Wachtraum, sondern einzig und allein durch die Annahme der Existenz und Hereinwirkung jenseitiger Geister, die früher auf Erden gelebt haben, erklären lassen. Der Verfasser befand sich als Experimentator und Beobachter stets im nüchternsten, besonnensten Zustand, ganz so wie er auch bei andersartigen Arbeiten sich befand; die selbst empfangenen Eindrücke waren stets der Art, daß sie nicht aus seinem Innern entsprungen seyn konnten, sondern eine von ihm verschiedene und zwar jenseitige Geistesquelle voraussetzten; es erfolgten Mittheilungen über frühere Lebensverhältnisse der Abgeschiedenen, die ihm unbekannt waren, aber sich genau bestätigten, und die Vergleichung mit den Manifestationen seiner Medien und jenen vieler anderen Medien führte stets zu der gleichen Auffassung und Ueberzeugung. Die wichtigste sich daran anschließende Frage ist jene, ob nach ihren Aussagen den abgeschiedenen Seelen oder Geistern nach der Befreiung von ihrer irdischen Körperlichkeit eine nicht grobmaterielle, doch physische, feinere Leiblichkeit eigene. Es wird sich unter den zahllosen Geistermanifestationen seit den vierziger Jahren des laufenden Jahrhunderts nicht ein Beispiel nachweisen lassen, daß solche feinere Leiblichkeit in Abrede gestellt worden

wäre. Reine, eigentlich abstrakte Geistigkeit wird nur in idealistischen abstrakten Theorien abgeschiedenen Seelen oder Geistern zugeschrieben, nie in beglaubigten Geistermanifestationen. Unseres Wissens wird die feinere Leiblichkeit der Abgeschiedenen von den Meisten, wenn nicht von Allen als eine Entdeckung des neueren Spiritualismus und Spiritismus angesehen. Damit verhält es sich aber anders. Denn Baader (1765—1841) hatte schon lang vorher diese Lehre aufgestellt und damit im Princip einen Hauptpunkt des Spiritismus antecipirt. Die bezüglichen Untersuchungen ziehen sich durch die meisten philosophischen Schriften Baader's hindurch, werden aber am meisten und concentrirtesten im IV. Bande seiner S. Werke verfolgt. Unter dem Titel: Gedanken Franz v. Baader's über Menschen-Magnetismus, Somnambulismus, Geisterwelt, zeitliches und ewiges Leben, wurden von dem Recensenten ergiebige auszugsweise Mittheilungen im II. Jahrgang der Spiritisch-rational. Zeitschrift von Meurer und Mutze (Leipzig, Mutze, 1873) einverleibt. Aus denselben schöpfen wir nur einige bezeichnende Sätze in dem Folgenden: Nachdem Baader hervorgehoben hat, daß jede Einwirkung der Geisterwelt, wenn ungehemmt, zwar stille und unbemerkt vor sich gehe, wenn aber gehemmt, in eine gewaltsame und laute umschlage, fährt er fort: „Daher bietet sich die Frage dar, ob in dieser mit Beschleunigung — Verkürzung der Zeiten — vor sich gehenden Entwicklung jenes Organisationsprocesses (der Erhebung des Zeitlichen ins Ewige) nicht Epochen eintreten müssen, in welchen das Durchschauen und Durchbrechen jener bemerkbaren Schranke (des lauten Geistereinflusses) unvermeidlich wird. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nahe oder bereits in sie eingerückt ...

„Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
Sie liegen lauschend unter dünner Decke,
Und leise hörend stürmen sie herauf!"

Baader hatte also das Vorgefühl eines Herannahens einer neuen Epoche der Geistermanifestationen, und zwar ziemlich lange vor der Erscheinung der Seherin von Prevorst von Justinus Kerner

und vor der Ankündigung des amerikanischen Sehers A. J. Davis.*) Weiterhin sagt Baader: Ein Geist ohne Leib — Materie — ist aus metaphysischen Gründen wie auch nach der h. Schrift nur ein Scheinen, und in diesem Sinne ist sowohl ächte Metaphysik wie die Schriftlehre entschieden (relativ) materialistisch im Gegensatze des Spiritualismus der Neuern (dem abstrakten), nur mit dem sehr bedeutenden Unterschiede, daß sie eine unverwesliche Materie (Physis) überall der verweslichen entgegensetzt. Nur in Bezug auf die unverwesliche — ewige — Materie (Physis) gilt, daß auch der absolute ewige Geist nicht naturlos, wohl aber naturfrei ist; von dem bedingten, geschaffenen Geiste gilt in seiner Art das Gleiche, nur daß er durch Mißbrauch seines freien Willens an die verwesliche Materie gebunden und dadurch unfrei werden konnte. Der Mensch nun befindet sich in dieser materiellen Bindung und Unfreiheit, und der Somnambulismus gibt uns einen Fingerzeig auf die Möglichkeit der Befreiung von dieser Unfreiheit und Gebundenheit (in seinen höheren Stadien). Dann führt uns Baader den wichtigen Gedanken vor: „Es gibt im Menschen einen innern Sinn im Gegensatze zu den äußeren Sinnen.“ Dieser innere Sinn ist nach Baader's Bemerkung in allen Menschen und zu aller Zeit vorhanden und wirksam, obschon meist unentwickelt, im dunkeln Gefühle noch versenkt und von den Einwirkungen der äußeren Sinne übertäubt. „Der Charakter des inneren Sinnes besteht in der Totalität aller Elemente und Faktoren, wogegen die äußeren Sinne immer nur eine Composition geben.“ Nur bei völliger Befreiung desselben (von der materiellen Bindung) wird derselbe seine Objektivität in jedem und durch jeden Sinn kund geben (vorher nur vorzugsweise dem Auge und Ohre). „Von aller Theorie unabhängig steht also das Faktum fest, daß es so gut ein Sehen, Hören, Fühlen 2c. von Innen heraus, als von Außen hinein gibt. Wir gewahren

*) W. Howitt verweist bereits auf die Seherin von Prevorst, wußte aber nichts von Baader's Beobachtungen und Ideen. S. Bericht des Comité's der dialectischen Gesellschaft in London 2c. III, 20.

diese von Innen herausgehende Sensation schon im gewöhnlichen Traume, aber sie setzt sich auch im völligen Wachen, nur von den von Außen kommenden Sensationen überwogen, ununterbrochen fort. In Krankheiten, bei großen und heftigen Gemüthsbewegungen, kurz vor dem Tode, seltener bei vollkommen gesundem und ruhigem Zustande, steigert sich oft genug diese Sinnenerregung von Innen heraus. Solche unter dem Namen von Ekstasen, Visionen bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorkommende und immer wiederkehrende psychologische Erscheinungen werden als Fakta nicht weggeleugnet, noch auch wegerklärt, wenn man sie ohne Unterschied und sämmtlich für momentane, vorübergehende Verrücktheiten ausgibt. Erst die Erscheinungen des magnetischen Hellsehens machten in neuerer Zeit es möglich, zum Begriff einer concentrischen Sensation zu gelangen und diese von subjektiven Einbildungen zu unterscheiden. Diese concentrischen Sensationen folgen einem andern Gesetze als die von den materiellen Sinnen kommenden Sensationen und zwar einem nicht materiellen, nicht irdischen ... Die (abstrakten) Spiritualisten folgen daher einer ungegründeten Annahme, wenn sie den von materiellen Sinneswerkzeugen Abgeschiedenen alle Sensation absprechen. Vielmehr ergibt sich, daß unsere von Innen nach Außen tretenden Sinneserscheinungen, wie wir solche im Traume, in Krankheiten und Ekstasen erfahren, nahe mit jenem Zustande verwandt seyn müssen, welcher unserer nach dem Tode wartet, welche Verwandtschaft sich auch sonst auf mancherlei Weise kund gibt. Als solche Antecipationen unseres Zustandes nach dem Tode nehmen darum derlei Erscheinungen besonders das religiöse Interesse in Anspruch. Die ihnen zugewendete Forschung wird beweisen, daß dasjenige, was wir als höchst ungewisse Zukunft unendlich ferne von uns wähnen, bereits in uns ist und wir in ihm uns befinden, und daß die Benennung eines excentrischen und ekstatischen eigentlich unser materielles Leben trifft." Gibt es nun eine Sensation der abgeschiedenen Geister, so kann sie nicht ohne eine entsprechende Leiblichkeit, die nothwendig zwar

physisch seyn muß, aber nicht irdisch=materiell seyn kann, gedacht werden.

Der Verfasser gibt uns (Cap. II) Nachricht von seinen Medien, einem englischen wie mehreren deutschen Damen, wie von den Geistern, die sich ihm wie seinen Medien manifestirt haben. Unter ihnen werden vom Verfasser besonders hervorgehoben Humnur Stafford, Walter Tracy, Speyer, Glabisch, Heine (ein Lehrer) und Pauline Seigner, deren interessante, zum Theil frappante und nicht überall ganz durchsichtige Manifestationen über Gott und Welt, Körper, Geist, Seele, Tod, Geistermacht, Geisterleib, Kinderfortbildung, Hölle, Land der Sphäre 2c. in dem Buche selbst nachzulesen sind. Obgleich der Verfasser sich hauptsächlich mit mediumistischen (medianimischen, mesitischen) Manifestationen befaßt, so widmet er doch auch den Materialisationen (Cap. XV) einen Abschnitt. Er sucht sie, da auch ihm ihre Thatsächlichkeit „tausendfach" festgestellt ist, einer verständnißvollen Erklärung näher zu bringen, obgleich er das Wie der dabei stattfindenden Vorgänge für ganz räthselhaft erklärt. Nur das müsse man annehmen, daß die Substanz, deren sich die Geister dabei allein bedienen könnten, jene äußerst feine magnetische „Ausströmung" sey, welche alle lebenden Geschöpfe beständig verlasse und dann mit einer für jene Wesen leuchtenden Hülle oder Sphäre sie umgebe. Die Geister entnähmen also von uns, namentlich von den Medien, dieses Substrat und vermöchten es, ihren eigenen Körper (Seelenleib) so zu verdichten, daß er uns sichtbar werde. Aus einem Specialbericht des James Burns an das Comité der dialektischen Gesellschaft in London führt der Verfasser zur Erläuterung das Ergebniß von dessen Erfahrungen an, die mit dem eben Gesagten übereinstimmen,*) und schließt das Capitel über die Materialisation mit den Worten: „Es genügt darauf hingewiesen zu haben, daß den Geistern unter Voraussetzung der nöthigen Kenntnisse die Macht verliehen ist, sich und die Materie zu verkörpern und zu entkörpern, zu

*) Bericht über den Spiritualismus von Seiten des Comités der dialektischen Gesellschaft zu London von Wittig und Aksakow, III, 211.

materialisiren und zu dematerialisiren, ähnlich wie uns unter Anwendung von Elektricität es möglich ist, Wasser in zwei Luftarten zu verwandeln und umgekehrt aus den beiden Luftarten wieder Wasser zu bilden." Vergleiche die tiefgehende Abhandlung des Hrn. D. Jencken im zweiten Theile des Berichts über den Spiritualismus des Comités der dialektischen Gesellschaft zu London S. 12—30. Ohne ihn zu kennen, berührt sich hier Jencken stark mit Baader. Befremdlicherweise wird aber Hegel als Materialist (!) vorgeführt, wohl in der Meinung, nur ein Materialist könne die Unsterblichkeit leugnen. Dieß ist nun freilich nicht der Fall, wie sich in den Lehren Oken's, Hegel's, Michelet's, E. Biedermann's, Schleiermacher's ꝛc. zeigt. Aber wie leicht der Umschlag des absoluten Idealismus in Materialismus sich vollziehen kann, offenbart sich bei L. Feuerbach und David Strauß.

Die folgenden Capitel (XVI—XX): Klopfen und Tischrücken, das Schreiben, das Lesen der Gedanken, Liebe für Alle, Sorge um uns, enthalten viel Belehrendes, aber auch nicht weniges Frappantes und noch Räthselhaftes, was der weiteren Aufklärung harrt. Nur auf das XXI. Capitel: „Religion" müssen wir etwas näher eingehen. Bekanntlich hat eine Fraktion des Spiritismus*) denselben für eine neue und erhabenere Religion erklärt. Dem Ausdruck nach geht der Verfasser nicht ganz so weit, der Sache nach aber nähert er sich dieser Ansicht in erheblichem Grade. Sich manifestirende Geister, wie der verstorbene Vater des amerikanischen Chemikers Robert Hare, unterscheiden drei Sphären der Geisterwelt mit vielen Unter-

*) Wir bedienen uns hier dieses Ausdrucks, weil er die Sache genauer ausdrückt als Spiritualismus, welcher auch ohne die Annahme des Hereinragens der Geisterwelt in die irdische gedacht werden kann. Ueber den Begriff des Spiritualismus, wiefern er im Sinne des Eingeschlossenseyns des Spiritismus verstanden wird, vergleiche man das „Zeugniß des H. Thomas Shorter in Nr. 18 des zweiten Theils des Berichtes des C. d. dialektischen Gesellschaft, S. 128—129. Dieses Werk allein, welches eben den 14. Theil der Bibliothek des Spiritualismus des H. Staatsrath Alex. Aksakow ausmacht, hätte schon dem Geschwätz deutscher Räsonneurs ein Ende machen sollen. Ueber die sittlichen Wirkungen des Spiritualismus ebendaselbst Nr. 19 S. 133.

abtheilungen: die rudimentäre Sphäre der Erde, die höhere zweite Sphäre mit schon fortgeschritteneren Geistern, und die höchste dritte, das Sommerland, der Himmel, genannt.*) In die unterste und erste sind die unvollkommensten abgeschiedenen Geister aufgenommen, die zu ihrer Vervollkommnung meist lange Zeit brauchen, bis sie in die zweite höhere emporsteigen. In der zweiten Sphäre gibt es bereits keine sektirerischen und dogmatischen Streitigkeiten, da existirt nur ein Glaube, eine Religion, eine feste unerschütterliche Ueberzeugung, und das ist die, daß der allmächtige Schöpfer dieses Weltalls der liebevolle Vater aller seiner Kinder ist. Die dritte Sphäre ist die der Vollendung. Die Moral des Spiritismus (der Geister) ist nach dem Verfasser in Nichts verschieden von dem, was die Guten und Erleuchteten aller Zeiten und was vor Allem am reinsten Christus gelehrt hat. Aber ob er nicht noch Anderes als die Existenz des absoluten Geistes, des Schöpfers der Welt, der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele gelehrt hat, wie uns die Evangelien berichten, das ist die Frage und ebenso, ob dies Andere, und dessen ist nicht Weniges und Unwichtiges, als reine Verfälschung angesehen und so leicht und in solchem Umfang über Bord geworfen werden kann und darf, als der Verfasser meint. Hier wird Philosophie und Theologie ein Wort mitzusprechen haben, denen der Verfasser in keinem Falle Genüge thut mit seinen desultorischen Angaben über die Lehre Jesu Christi, wobei die Evangelien und die Briefe der Apostel nicht einmal berührt werden, mit seinen Bemerkungen über die Mißbräuche der p. Hierarchie und die Irrthümer und Fehlrichtungen der Reformatoren. Die Lehren der christlichen Confessionen sollen wohl einer Läuterung unterzogen und es soll eine Ausgleichung der Differenzpunkte angestrebt und wo möglich erzielt werden, aber ihr relativer Werth soll doch nicht verkannt werden, und es kann sich nicht um einen radicalen Umsturz, sondern nur um eine umfassende Reformation,

*) Experimentelle Untersuchungen über Geistermanifestationen von Dr. R. Robert Hare, von Wittig und Aksakow, S. 156, 162.

Läuterung, Verbesserung und Herausbildung ihres vorhandenen wahren Kernes handeln. Die viel zu weit getriebene Opposition des Verfassers gegen die christlichen Confessionen und ihren Werth für die Culturgeschichte im besten Sinne des Wortes geht doch nur aus einem einseitigen Empirismus und dem Mangel tieferer philosophischer Bildung hervor, was sich schon in der Aeußerung (S. 287) verräth, daß wir (Deutschen) uns gern den idealen Bestrebungen jedes andern Volkes anschließen und sogar wegen unserer unpraktischen philosophischen Träumereien uns im Auslande eines gewissen Rufes (!) zu erfreuen hätten. Die deutsche Philosophie ist der Verfasser nicht berufen zu beurtheilen.*) Er kennt sie nur wenig und verräth kein hervortretendes Talent für philosophische Spekulation. Von dem Zwitterding der sogenannten empiristischen Philosophie unterscheidet er sich fast nur durch den Vorzug, nicht so inconsequent zu seyn, ganze Regionen des Erfahrbaren — die spiritistischen Erscheinungen — von der Untersuchung auszuschließen. Was man allenfalls seine Philosophie nennen könnte, ist sehr lückenhaft, desultorisch und mehr von einer mit mystischen Elementen versetzten Verstandesphilosophie als von einer tieferen Vernunftphilosophie angeweht. Gäbe es keine andere und festere Begründung des Spiritualismus und Spiritismus als die des Verfassers, so würde er keine weltumgestaltende Kraft entwickeln können. Denn da seine philosophischen Begründungen schwach sind und er den Aussagen der Geister nur einen, wenn auch hohen, Grad von Wahrscheinlichkeit zuschreiben kann, so ist er — in dieser Form — unvermögend, in großem Stile und standhaltend gegen den römischen Kirchenkoloß und gegen die evangelischen Confessionskirchen sich durchzusetzen. Seine Schrift ist mehr eine feste Ueberzeugung ausdrückende Confession als eine ausreichende philosophische Begründung. Vom bestimmteren Verhältniß Gottes zur Welt,

*) Th. Shorter antwortete auf die Frage Jeffery's: „Wem schreiben Sie diese (spiritischen) Phänomene zu? — Ich halte sie von substantiellen, aber nicht von materiellen Wesen verursacht. Diejenigen, welche mit deutscher Philosophie vertraut sind, werden meine Meinung verstehen.“ Bericht II, 131.

vom Schöpfungsbegriff und seinen Consequenzen, vom Verhältniß des göttlichen Gesetzgebers zum Inbegriff seiner Gesetze, von seiner Macht über sie, vom Verhältniß des ethischen Gesetzes zur Gnade erfahren wir wenig oder nichts von dem Verfasser. Die Freiheit des Willens wird von ihm in hohem, um nicht zu sagen höchstem Maaße vorausgesetzt, ohne ihren Ursprung, ihre Begründung in Gott uns begreiflich zu machen und wie sie in allen Menschen in allen Entwicklungsstadien die gleiche seyn und bleiben könnte. Im Jenseits soll die gleiche Freiheit des Willens fortdauern, und doch soll dort kein Rückschritt mehr möglich seyn. Der Verfasser schreibt bedauernd den materialistischen Bestrebungen des Jahrhunderts die Geisteslähmung zu, nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele glauben zu können, aber er berührt nichts davon, daß ein Theil der idealistischen Richtungen (Schelling in seiner Jugend, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer) in der Bezweiflung und Läugnung der Unsterblichkeit mit den Materialisten wetteiferte, und von demjenigen Philosophen, der beiden Heerlagern am genialsten, kräftigsten und auffälligsten Widerstand leistete, von Baader, weiß er nicht das Mindeste zu sagen. Sein lebhafter, ernster Wunsch ist vollauf berechtigt, daß Deutschland bei der Anbahnung der großen geistigen Bewegung des Spiritualismus und Spiritismus nicht die Rolle eines passiven Zuschauers spielen möge. Aber er hätte unseres Erachtens an dieser Stelle den Deutschen sagen sollen, daß der Spiritualismus und Spiritismus in Deutschland der Sache nach uralt ist, wenn er auch begreiflicherweise in den verschiedenen Entwickelungsstadien nur die Farbe der jeweiligen Zeitbildung tragen konnte, und daß Jahrzehnte vor dem Auftreten des amerikanischen Spiritualismus einer der großen Philosophen Deutschlands, tiefer als Kant und vollends als Schopenhauer, in Hauptzügen denselben antecipirt hatte.

Wenn der Verfasser seine Hoffnung des Sieges des Spiritualismus auf die Presse setzt, so ist dies nicht ungegründet für die Zeit, da er von einer größeren Zahl bedeutender Forscher zur Anerkennung durchgedrungen seyn wird. In der Gegenwart und nächsten Zukunft aber ist von ihr wenig zu erwarten. Sie

verhält sich gegenwärtig im Großen und Ganzen noch animirt feindselig, und wo sie in einem geringen Theil ihrer Redaktionen nicht geradezu feindselig gestimmt ist, da verfährt sie wenigstens häufig genug nach der Analogie derjenigen Schauspiel-Direktoren, welche die Wahl ihrer Stücke nicht nach ihrem inneren Werthe, sondern nach der Berechnung der Gunst des Publikums treffen. Exempla sunt odiosa! Nicht viel anders bezüglich des Spiritismus verfahren die Herren Redakteure der Zeitschriften. Mit wenig Ausnahmen gestatten sie den unbedeutendsten Ausfällen und Angriffen auf und gegen den Spiritismus den Zugang, ohne je einen namhaften Vertheidiger zu einer Darlegung seiner Untersuchungen und Ueberzeugungen aufzufordern. Das Höchste, was sie leisten, ist, daß sie eine kurze Replik oder Berichtigung eines in ihren Blättern angegriffenen Spiritisten nicht zurückweisen. Sie sehen nicht, daß man von ihnen, wenigstens seit der „Bombe" der Wissenschaftlichen Abhandlungen Zöllner's, verlangen könnte, daß sie die namhaftesten Vertheidiger und Gegner zum Hervortreten in den Spalten ihrer Blätter auffordern und in dieser Weltfrage die Geister aufeinanderplatzen lassen sollten. Gegner des Spiritismus sind 1. Diejenigen, welche zwar den philosophischen Spiritualismus annehmen, aber sich von dem Gedanken beherrschen lassen, daß die abgeschiedenen oder überhaupt die jenseitigen Geister von der irdischen Welt so absolut getrennt seyen, daß ihnen ein Verkehr mit den Geistern derselben oder überhaupt ein Einfluß auf sie unmöglich sey, 2. Diejenigen, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit solchen Verkehrs und Einflusses zwar nicht leugnen, aber nur solchen bezüglichen Erscheinungen vertrauen, welche die Sanktion der Kirche erhalten, unter den andern aber wenigstens die gesuchten und veranlaßten für unerlaubt, ja für Zaubereisünden erklären, 3. Diejenigen, welche pantheistisch, naturalistisch oder materialistisch principiell die Fortdauer des Geistes über den irdischen Tod hinaus leugnen und Alles für Trug, Täuschung oder Betrug ausgeben, was dieser Voraussetzung widerspricht. Pantheisten, Naturalisten, Materialisten stehen daher dem Spiritismus radical gegenüber,

nämlich dem Spiritismus, der in Wahrheit auf dem Spiritualismus ruht und darum unsterblichkeitsgläubig ist. Allerdings gibt es auch eine Zwischenart von Spiritisten, die es nur dem Namen nach sind, weil sie die bezüglichen Thatsachen, die sie nach ihren Beobachtungen nicht mehr leugnen können, auf verzwickteste Weise materialistisch zu erklären versuchen. Persönlichkeitspantheisten können, da sie die Unsterblichkeit glauben, sehr wohl Spiritisten seyn. Der Hauptkampf, den der Spiritismus zu bestehen hat, muß daher dem Materialismus gelten, der zwar schwach in seinen theoretischen Gründen, aber, gleich dem Antikopernikaner, täuschendem Schein folgend, stark in seinen Einbildungen ist und daher eine Gewalt über Viele übt, die man der Verblendung der mythologischen Zeiten vergleichen möchte, wenn sie dieselbe an Verkehrtheit nicht noch überträfe. Wie es einer unvergleichlichen Geistesmacht bedurfte, um die Herrschaft der Mythen über die begabtesten Völker zu brechen und zu stürzen, so bedarf es jetzt des Zusammenwirkens geistbegabter Forscher, um den Materialismus vollends zu schlagen und aus den Gemüthern der Massen zu verbannen, und erhebenden, edlen Gedanken und Gesinnungen Zugang zu verschaffen.

Die Mittheilungen von Geistern an die Medien des Verfassers von Heine, Stafford, Gladisch, Pauline Seigner tragen alle Zeichen der Aechtheit, sind inhaltvoll, beachtenswerth und merkwürdig. Doch kommen einige Punkte mehr als bedenklicher Art vor, und andere, die der näheren Aufklärung bedürftig sind. So die Aussage des Geistes Heine, daß ihm wenigstens die Gedanken der irdischen Menschen wie materiell (leuchtend) erschienen, was einen andern Sinn haben muß als im gewählten Worte liegt, da er ja die Geistwesenheit (im Unterschiede alles Materiellen) des Gedanken erzeugenden Menschen zugesteht (der Verfasser ohnehin).

Dem Capitel über Religion läßt der Verfasser das XXII. über die „Manifestationen“ folgen, in Anbetracht, wie er mit großem Rechte sagt, der bei dem großen Publikum und noch mehr bei den Gelehrten (der großen Mehrheit nach, R.) herrschenden

völligen Unkenntniß dessen, was in andern Ländern seit Decennien eine reiche Erfahrung als unumstößlich sicher beobachtete Thatsache gelehrt hat. Es kann hinzugefügt werden, daß diese Unkenntniß größtentheils eine absichtliche, theils aus Scheu und Furcht, theils aus Antipathie und Haß hervorgegangene ist. Hat es in Deutschland schon immer nicht an Werken und Schriften gefehlt, welche wenigstens gewisse Rudimente spiritualistischer Thatsachen (im Grunde noch viel mehr) hätten an die Hand geben können, so hätte die gelehrte und die gebildete Welt seit dem Erscheinen der Bibliothek des Spiritualismus des Hrn. Staatsraths Alexander Aksakow unter Mitwirkung von Gregor Constantin Wittig in 14 Bänden (1867—76) wenigstens reichliche Gelegenheit gehabt, sich über die spiritualistischen Vorgänge und Erfolge in Amerika und England zu unterrichten. Die bemerkte Bibliothek bringt in gelungenen deutschen Uebersetzungen von Wittig Werke und Schriften von Davis, Hare, Edmonds, Owen, Wallace, Crookes, welche studirt zu werden verdienen, weil sie in vieler Beziehung überaus merkwürdig sind. Es ist bekannt, daß auch mehrere Schriften von Allan-Kardek (dem Franzosen Rivail) in das Deutsche übersetzt worden sind, während jetzt eine Gesammtübersetzung seiner sp. Schriften in Angriff genommen worden ist. Von bemerkenswerthen bezüglichen Schriften in Deutschland seyen hier nur jene von Max. Perty, Meurer, J. H. von Fichte erwähnt. Auch die Pneumatologie des Barons v. Güldenstubbe ist ins Deutsche übersetzt worden. Die bisher gründlich verachtete „Christliche Mystik" von Joseph v. Görres dürfte jetzt erst ernstlich in Untersuchung gezogen und gründlicher beurtheilt werden. Da die Zeitungsnachricht richtig ist, daß die Görres-Gesellschaft eine neue Auflage dieses Werkes veranstalten will, so liegt sicher die Absicht zu Grunde, dem von jener Seite als rationalistisch und naturalistisch aufgefaßten modernen Spiritualismus den römisch-katholisch-kirchlichen entgegenzusetzen. In einem durch Geist, Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Darstellungsgabe hervorragenden Werke eines römisch-katholischen Theologen zeigt sich ein Vorspiel dieser kirchlichen Opposi-

tion mit der Bezeichnung des modernen Spiritualismus als eines Unwesens, begonnen in der Methodistenfamilie Fox, die bald ein Anfragebureau für „Geisterklopferei" errichtet habe. Jene Personen, wird fortgefahren, bei welchen das Vermögen sich kund gab, die Zeichensprache der Geister hervorzurufen und zu deuten, wurden „Mediums" genannt; sie gehörten zumeist dem weiblichen Geschlechte an. Die Mediums empfahlen sich wie Geschäftsreisende durch Karten und Zeitungs-Annoncen und „arbeiteten" gegen Honorar. Sie zerfielen in vier Kategorien: klopfende, schreibende, hörende, heilende. Sie bedienten sich fabrikmäßig verfertigter Instrumente zum Befragen der Geister, „Spiritoskop", „Psychograph"; aber die Geister, selbst die hervorragendsten Verstorbenen, geben vielfach widersprechende Antworten und verrathen häufig einen bedenklichen Mangel an historischem, biblischem und sprachlichem Wissen. Ein religiöses System ist bei den Anhängern des Spiritismus nicht vertreten; aber in seinen pantheistisch-socialistischen, subjektiv-eklektischen Tendenzen, seinen polytheistischen Anklängen, seinen die Gesundheit des Leibes und der Seele gefährdenden Folgen (Nervenkrankheiten, Wahnsinn, Selbstmord) bildet der Spiritismus das Widerspiel zu dem lauteren, nüchternen, klaren Geist des Christenthums." Damit hält der Theologe die Sache für abgethan — im Princip; es sind nur noch die Glieder der Schlange zu tödten. Indeß bezüglich der Bezahlung nehmenden Medien — wenn auch aus Noth —: Ex inimico consilium!

Die „Manifestationen" des Verfassers bringen noch viel Interessantes und Merkwürdiges, welches der aufmerksamsten Beachtung würdig erscheint.

In dem letzten Capitel der Schrift, dem XXIII: „Rath", werden lehrreiche Betrachtungen angestellt und Rathschläge angegeben, an die sich eine ganze Reihe von sorgfältig ausgedachten Fragen anschließen, die den spir. Cirkeln zur Aufstellung empfohlen werden, um die Geister zu entsprechenden Antworten aufzufordern, von denen wohl in vielen Cirkeln Gebrauch gemacht werden wird. Davon wird wohl Manches wenigstens

in die Oeffentlichkeit bringen, worauf man mit Recht gespannt seyn darf.

In einem „Nachtrag" wird eine Photolithographie beigegeben, welche Dr. Slade in Berlin erhielt und die ein glänzender Beweis für die Aechtheit der Geisterschrift und der Mediumschaft Slade's ist. Man muß die sechssprachige Photolithographie selber sehen, um sich zu überzeugen, daß hier weder Täuschung noch Betrug stattfinden konnte.

Der Hauptkampf bezüglich des Spiritismus in Deutschland steht noch bevor. Wie das deutsche Reich ringsum von Feinden umgeben ist und sogar in seinem eigenen Schooße, so analog der Spiritismus. Die Indolenz der Massen wirkt schädlich, noch schädlicher aber diejenige aktive Opposition, welche von vornherein abspricht, ohne zu untersuchen. Das Einlassen auf Untersuchung erscheint ihnen schon als bedenkliches Zugeständniß. Gehen Einige auch auf theilweise Untersuchung ein, so kann doch die theilweise nicht genügen, um so weniger als sie dabei ihre Voraussetzungen unbedingt bestätigt finden wollen, und wenn sich die Erscheinungen denselben nicht fügen, gleichwohl nicht zur Prüfung ihrer Voraussetzungen sich verstehen, sondern trotz evidenter Thatsachen fortfahren zu leugnen. Es bedarf daher vor Allem einer umfassenden philosophischen Prüfung, Kritik und Widerlegung des Pantheismus, Naturalismus und Materialismus von durchschlagender Wirkung, wenn der unbefangenen strengwissenschaftlichen Untersuchung und Prüfung der spiritistischen Erscheinungen Bahn gebrochen werden soll. Auf der andern Seite bedarf es ebenso sehr einer philosophischen Untersuchung und Prüfung der Offenbarungslehren der christlichen Confessionen in ihrem ganzen Umfang, wenn Licht gebracht werden soll in das Verhältniß der sogenannten positiven Lehren zu den neueren spiritistischen.

Die in Deutschland und Oesterreich-Ungarn theils erschienenen, theils noch erscheinenden spirit. Zeitschriften: Die spiritisch-ration. Zeitschrift von Meurer und Mutze, die Psychischen Studien von Alex. Aksakow, das Licht des Jenseits von

Delhez, die Pesther Reflexionen und Reformirenden Blätter sind noch nirgends einer eingehenden und umfassenden Kritik unterstellt worden. Die ausländischen spirit. Zeitschriften in Amerika, England, Frankreich, Italien ꝛc. sind in Deutschland den Meisten kaum dem Namen nach bekannt. Ein Katalog der zahlreichen spirit. Literatur existirt nicht.

Meine Stellung zum s. g. Spiritismus.

Postscriptum zum voranstehenden Artikel

von

H. Ulrici.

Die vorstehende Kritik der Friese'schen Schrift, die zugleich eine Kritik des Spiritismus selbst involvirt, gibt mir die erwünschte Gelegenheit, meine vielfach mißverstandene, hier und da sogar absichtlich verdrehte Stellung zu ihm klar zu legen. Im Allgemeinen gelte ich den Gegnern wie den Anhängern desselben als entschiedener Vertreter des bereits weitverbreiteten Glaubens an die Existenz von Geistern, die, welcher Art sie auch seyn mögen, nicht nur mit gewissen Individuen persönlich verkehren, sondern auch ihr Daseyn in verschiedener, rein äußerlicher Weise allen Menschen zu bekunden vermögen und vielen thatsächlich bekundet haben. Ein Vertreter dieses Glaubens bin ich nicht. Schon der Titel meines zuerst in dieser Zeitschrift erschienenen Artikels: „Der s. g. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage", mußte jeden Unbefangenen abhalten, mich zu den „Gläubigen" des Spiritismus zu zählen. Dieser, wie ich meinte, sehr unschuldige Artikel, der seinem wesentlichen Inhalte nach nur Auszüge aus Zöllner's Wissenschaftlichen Abhandlungen enthielt, hat das sonderbare Schicksal gehabt, daß er die Angriffe der zahlreichen Widersacher des Spiritismus von meinen Gewährsmännern, den eigentlichen Vertretern desselben, ab- und auf mich, der ich sozusagen nur deren Mundstück war, hingelenkt hat. Und diese Angriffe haben, wiederum sehr sonderbarer Weise, allermeist nicht der Sache, um die es sich handelte, sondern meiner persönlichen Stellung zu ihr gegolten. Die Sache, um die es sich handelte, war meine Behauptung, daß

der s. g. Spiritismus durch Zöllner's und seiner Mitarbeiter wissenschaftliche Untersuchung eine wissenschaftlich zu lösende Frage, eine Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung geworden sey. Diese meine These und deren Begründung war zu prüfen, resp. zu widerlegen. Ob ich oder irgend wer Andres an die s. g. Spirits glaube, ist ja in wissenschaftlicher Beziehung vollkommen gleichgültig. Nichtsdestoweniger richteten sich die Angriffe in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Zeitschriften vornehmlich gegen mich, als stände ich an der Spitze der gläubigen Spiritisten, obwohl ich mich zu diesem Glauben nie und nirgend bekannt habe. Ich habe im Gegentheil den wissenschaftlichen Standpunkt, auf den ich mich gestellt, nie verlassen. Nur als bloßen Anhang meines Artikels, am Schluß desselben habe ich die „Frage" aufgeworfen: „Was bedeuten diese Phänomene oder wie sind sie zu erklären?" — aber sogleich hinzugefügt: schon dieses „oder" weise darauf hin, „daß ich nicht den Anspruch erhebe, eine Erklärung im gewöhnlichen Sinne des Worts gefunden zu haben, sondern nur die bisher aufgestellten Erklärungen und die überhaupt denkbaren Ursachen derselben, von denen ich die Zweckursache nicht ausschließe, kurz erörtern wolle" (S. 23 f.). Aus dieser, wiederum durchaus wissenschaftlich gehaltenen Erörterung ergibt sich mir allerdings das Resultat, daß „wir nicht wohl umhin können werden, der allgemein angenommenen Hypothese von dem spiritistischen Ursprung der Phänomene, um die es sich handelt, beizutreten". Diese Hypothese suche ich dann schließlich noch plausibel zu machen durch einige Reflexionen, welche das Benehmen der erschienenen Geister, den Inhalt ihrer Mittheilungen, den Zweck ihres Erscheinens einigermaßen erklären sollen, füge aber wiederum ausdrücklich hinzu, „daß diese Erklärungsversuche der spiritistischen Phänomene keine Erklärungen im wissenschaftlichen Sinne, sondern bloße, nur eben denkbare Hypothesen seyn wollen". Und in vollem Einklang mit dem Sinn und Zweck meines Artikels schließe ich denselben mit den Worten: „Je tiefer sonach noch die Dunkelheit ist, die auf diesem ganzen Gebiet liegt, und je

wichtiger doch die Aufschlüsse sind, die sich erwarten lassen wenn es gelänge, das Dunkel zu lichten, um so unabweislicher ist die Pflicht der „Männer der Wissenschaft", an der Lösung des Räthsels, das ihnen nun einmal aufgegeben ist, so viel wie möglich mitzuarbeiten." *) —

Diese Verpflichtung hat bekanntlich Prof. Wundt, der ausgezeichnete Physiologe und Psychologe, zu meiner großen Genugthuung anerkannt und in seinem „Offnen Briefe" an mich zu erfüllen gesucht. Leider indeß hat auch er vorzugsweise an meine nur anhangsweise beigefügten Hypothesen und Reflexionen über die spiritistischen Phänomene sich gehalten. Die Sache, auf die es mir ankam, behandelt auch er im Grunde als Nebensache. Er bestreitet zwar meine Ansicht von der durch Zöllner's Untersuchungen veränderten Stellung des Spiritismus, indem er die „wissenschaftliche" Geltung dieser Untersuchungen leugnet. Aber er leugnet sie im Grunde nur darum, weil ihm die spiritistischen Erscheinungen den „Eindruck" von Taschenspielerkunststücken gemacht haben und nicht für „Naturerscheinungen" erachtet werden können. Diese seine Auffassung sucht er zwar zu rechtfertigen. Allein so lange er zugeben muß, daß er „nicht im Stande sey, eine Vermuthung darüber zu äußern, wie die von ihm gesehenen Experimente zu Stande gekommen", so lange er also nicht einmal eine bloße Vermuthung aufzustellen vermag, wie die angeblichen Taschenspielerkunststücke hervorgebracht seyn könnten, so lange ist seine Auffassung der spiritistischen Erscheinungen eine rein subjective Ansicht, die keinen Anspruch auf den Namen einer

*) Wer mit dieser Skizze des Inhalts meines Aufsatzes die durch und durch falsche Auffassung und unwahre Darstellung desselben in dem kritischen Artikel des Literarischen Centralblatts (1879, No. 32) und in andern Artikeln ähnlichen Kalibers (z. B. Volks-Zeitung, No. 274) vergleicht, wird sich überzeugen, daß die Vertreter des einseitigeu Naturalismus, obwohl sie beständig ihrer strengen Wissenschaftlichkeit sich rühmen, im Grunde von eben so blindem Dogmatismus beherrscht sind und für jede ihren Glauben anfechtende Wahrheit ebenso unzugänglich erscheinen wie ihre Hauptgegner, die „Gläubigen" von Profession. Oder ist bereits auch in die Wissenschaft der Parteifanatismus so tief eingedrungen, daß wider einen unbequemen Gegner jede Lüge erlaubt scheint?

wissenschaftlichen Hypothese hat, da sie ja die Erscheinungen, um die es sich handelt, nicht erklären zu können einräumt. Gesetzt also auch, daß er Recht hätte, den Untersuchungen Zöllner's die wissenschaftliche Geltung abzusprechen, — was ich meinerseits nach wie vor bestreite und die durch sie bestätigte allgemein angenommene Hypothese für die weitaus wahrscheinlichere halte — so stände doch nur Hypothese gegen Hypothese, von denen keine wissenschaftlichen Werth hätte. Ja die Aufgabe, welche die s. g. spiritistischen Erscheinungen m. E. der Wissenschaft stellen, wäre durch seine Hypothese nicht nur nicht gelöst, sondern auch nicht einmal beseitigt: sie bliebe bestehen, auch wenn es sich um bloße Taschenspielerkunststücke handelte. Denn diese Kunststücke sind anerkanntermaßen so absonderlicher Art, nach Form und Inhalt so abweichend von Allem, was die ausgezeichnetsten Taschenspieler bisher geleistet haben, daß Celebritäten unter letzteren (Bellachini u. A.) die Möglichkeit derselben ausdrücklich geleugnet haben, und daß es daher nicht nur von praktischem, sondern auch von wissenschaftlichem Interesse wäre zu erforschen, *wie* sie von Slade und seinen, wenn auch unwissentlichen Gehülfen, einem Zöllner, W. Weber, Fechner, Scheibner u. A. hervorgebracht worden. Jedenfalls ist es verwundersam, daß von der großen Anzahl aller Derer, die mit Wundt an die Taschenspieler-Hypothese glauben, noch Keiner es versucht hat, in die Manipulationen Slade's einzugreifen, und seinen Humbug aufzudecken. Selbst gewaltsame Eingriffe wären ja dem „Betrüger" gegenüber vollkommen gerechtfertigt. —

Es bleibt sonach dabei: Der s. g. Spiritismus ist eine *wissenschaftliche* Frage, welche die Wissenschaft in ihrem eignen Interesse zu lösen suchen muß. —

Die Metaphysik Herbart's in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung. Ein Beitrag zur Geschichte der nachkantischen Philosophie von Dr. J. **Capesius**. Leipzig, Heinrich Matthes (F. C. Schilde), 1878.

Eine so strenge und zugleich so vollkommen leidenschaftslose Beurtheilung, wie sie in der gegenwärtigen Schrift des Dr. Ca-

pesius vorliegt, ist Herbart noch nirgends zu Theil geworden. Der Verfasser führt uns in klarer, vielfach sehr interessanter Darstellung die Entstehung und Entwicklung der Herbart'schen Spekulation vor, zeigt, wie sich bereits im Knabenalter der selbstständige Denker in Herbart gewaltig regte, wie diese Selbstständigkeit des Denkens durch Fichte's imponirenden persönlichen Einfluß auf kurze Zeit zurückgedrängt, gewissermaßen betäubt wurde, um aber bald wieder mit erneuter Schnellkraft, zunächst gegen Schelling, zu reagiren, und das Fichte'sche Ich in ganz eigenthümlicher Weise sich zurechtzulegen. Der Einfluß Fichte's erweist sich noch während der Erzieherwirksamkeit Herbart's mächtig genug. Die eingehende Beschäftigung mit Plato und den Eleaten aber ist es, die Herbart's Weltanschauung schneller als er selbst es ahnen konnte, zur Reife bringt, so daß dieselbe in den während einer Zeit von drei Wochen begonnenen und beendigten „Hauptpunkten der Metaphysik" geschlossen vor uns steht.

Wenig auszusetzen dürfte an der Auffassung des Verfassers seyn, daß Herbart in die von Kant ausgehende Entwicklung mit seiner Metaphysik gar nicht hineinpasse, desto mehr aber an dem Ausspruch: „Er knüpft unmittelbar an den Rationalismus der Leibniz-Wolff'schen Schule an." Wie Capesius hier Herbart „bei diesen seinen eignen Worten fassen" will, ist uns ganz und gar unerklärlich. Herbart war sich seines Zusammenhanges mit den Eleaten klar bewußt, und die eleatischen Probleme wieder einmal ernstlich angefaßt zu haben, ist nach des Referenten Dafürhalten gerade Herbart's nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst.

Mit dem, was Capesius unter dem Titel „Kritische Beleuchtung des Herbartischen Rationalismus" hauptsächlich gegen Herbart's Psychologie und Metaphysik einwendet, dürften heutzutage selbst erklärte Anhänger Herbart's, die nicht auf die Herbartische Lehre in deren erster Form versessen sind, großen Theils einverstanden seyn, und Referent selbst, im Ganzen kein Herbartianer, stimmt gern den Worten des Verfassers bei: „Für

eine Gesammtwürdigung Herbart's liegen weit positivere Leistungen vor, als seine verunglückte Metaphysik. „Verunglückt" scheint sie dem Referenten dadurch zu seyn, daß Herbart die letzten Gründe für die monadische Natur des Seyns nicht dort suchte, wo Leibniz sie bereits gefunden hatte, im Selbstbewußtseyn nämlich, da dieses in richtiger Fassung einen einfachen und realen Träger der Selbstbewußtseynsthätigkeiten mit unausweichlicher Nothwendigkeit postulirt, ein bleibendes Seyn im Gegensatz zum wechselnden Erscheinen und Geschehen.

Mit dem über Herbart's Leistungen auf dem Gebiete der Ethik und Pädagogik Gesagten kann sich Referent zu seiner besondern Freude durchwegs einverstanden erklären und als Veteran im niedern und höhern Schuldienst den Pädagogen nur den ernstgemeinten Rath ertheilen, nach so vielen dilettantischen und darum mißlungenen Versuchen die pädagogischen Schriften Herbart's nicht länger zu ignoriren. Dr. Vincenz Knauer.

Ueber Kraft und Bewegung im Hinblick auf die Lichtwellenlehre und die mechanische Wärmetheorie von Maximilian Droßbach. Halle, C. E. M. Pfeffer, 1879.

Seit vielen Jahren beschäftigt sich der Verf. mit der Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems. Die vorliegende Schrift ist eine reife und für die Entwickelungsgeschichte des deutschen Geistes sehr bedeutsame Frucht dieses Strebens, weil sie aufzuzeigen sucht, welchen durchgreifenden Einfluß die Erkenntnißlehre auf die Naturwissenschaft und auf die Ethik ausübt. Das aus der Analyse des menschlichen Wahrnehmens gewonnene Resultat seiner erkenntnißtheoretischen Forschung ist in Kürze dieses, daß es nur sinnlich wahrnehmende und sinnlich wahrnehmbare räumlich-zeitlich wirkende Kräfte gibt. Somit fällt der Dualismus der Erkenntnißvermögen (sinnliches Wahrnehmen und Denken), dann der Dualismus der Objekte (Materielles und Immaterielles), endlich der Dualismus der s. g. Erscheinung und des „Dinges an sich" weg, woraus sich dann ergibt, daß die Erscheinungswelt oder die sogenannte sinnliche Natur kein

sinnlich wahrnehmbares Objekt, sondern lediglich eine Vorstellung ist, die wir sinnlich wahrzunehmen uns einbilden.

Aus diesen erkenntnißtheoretischen Resultaten ergibt sich, daß es ontologisch weiter nichts gibt, als eine Vielheit räumlich-zeitlich wirkender, intelligenter zweckstrebender Kräfte, womit die Gegenständlichkeit des Raumes und der Zeit und der s. g. Materie wegfallen, weil sie nur Erzeugnisse des vorstellenden Subjektes sind und seyn können. In Erinnerung der an die Bemühungen der alten und neuen Philosophie, die ontologische Wirklichkeit der Materie zu bekämpfen und für die gesammte Natur einen geistigen Grund zu befestigen, aus dem alles Geschehen begriffen werden kann (weil aus der Materie, welche selbst philosophisch weder aus sich noch aus einem Andern begriffen werden kann, nichts zu begreifen ist), ist die vorliegende Geistesarbeit freudig zu begrüßen. Die Beleuchtung des naturwissenschaftlichen Theiles der Schrift Andern überlassend, soll in diesen Zeilen auf die Bedeutung derselben für die Ethik aufmerksam gemacht werden. Da Causalität und Zweck Relativa sind und wir mit Grund mit Aristoteles des Glaubens sind, daß wir nichts Befriedigendes wissen, wenn wir den Zweck nicht wissen und begreifen, so leuchtet Jedem ein, daß die erkenntnißtheoretischen Untersuchungen des Verfassers für die Ethik von sehr großer Tragweite sind. Ist die Causa efficiens keine durch und durch ethische Kraft — was sie bei Annahme eines principiellen Dualismus von Materie und Geist nicht seyn kann — so kann denknothwendig die causa finalis ethische Harmonie nicht zum Inhalte haben, wenn man nicht eine Omnipotenz wunderwirkend in das Geschehen der Natur eingreifen läßt, womit das philosophische Erkennen selbstverständlich aufhört. Da nach der Bestimmung des Verfassers die „Vielen“ intelligente und zweckstrebende also receptiv-spontane Kräfte sind, der Zweck der Bewegung, dem Wesen der Vielen entsprechend, nur die höchste Einheit auf dem Grunde der Selbstständigkeit der „Vielen“, also Harmonie seyn kann, so ist das Gesetz der Harmonie und das Streben nach der Harmonie Jedem der „Vielen“ immanent, was (wie der

„mutuus consensus“ des Taurellus) philosophisch befriedigender ist, als die „prästabilirte Harmonie“ des Leibniz. Auch den spekulativen Grund dafür, daß erfahrungsgemäß die „räumlich-zeitlich wirkenden intelligenten zweckstrebenden Vielen“ die constitutiven Realprincipien des Universums sind, und dafür, daß alles Geschehen in Natur und Geschichte aus dem den „Vielen“ immanenten Streben nach Verwirklichung der Idee der Harmonie philosophisch erklärt werden kann, wird der Verf. auf Grundlage seiner gewonnenen Weltanschauung eher finden, als dies auf Grundlage des ziemlich allgemein herrschenden Dualismus auf dem erkenntnißtheoretischen und ontologischen Gebiete in Aussicht steht. Der Verf. darf sich nur in die Frage vertiefen, ob seine „Vielen“ voraussetzungslos sind oder nicht. Schließlich hat der Verf. dadurch, daß er schlechthin frei von herkömmlichen Annahmen, Autoritätsglauben und Hypostasirungen logischer Unterschiede sich lediglich an das wirkliche Geschehen gewendet, die gemeine Erfahrung untersucht und gereinigt hat, das große Verdienst sich erworben, daß er solchen Geistern, die nur nach wirklicher Erkenntniß der wirklichen Welt und nicht nach Vermehrung ihrer Schulgelehrsamkeit dursten, durch Wort und Vorgang den Weg gezeigt hat. Diesen Geistern sey die vorliegende Schrift bestens empfohlen. **Fr. Schmid-Schwarzenberg.**

L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France par Alfred Fouillée. Paris, Hachette et Cie, 1878. VIII u. 364 S. 8.

Es ist kein wissenschaftliches Buch, mit dem wir es hier zu thun haben, und eine Auseinandersetzung mit dem Autor gehört an eine andere Stelle als in eine wissenschaftliche Zeitschrift. Dieses Buch, das seinem Titel nach die moderne Rechtsidee behandeln soll, wie sie sich bei drei der hervorragendsten Völker der Culturwelt gestaltet hat, ist eine leidenschaftlich wüste Tendenzschrift zu Gunsten der gegenwärtig in Frankreich eingeführten republikanischen Verfassung, voll des grimmigsten und verständnißlosesten Hasses gegen Deutschland und deutsches Wesen,

und dagegen durchweht von einem Geiste nationaler Eitelkeit und Selbstberäucherung, der wie wir glauben den Franzosen selbst widerwärtig erscheinen muß.

Es genügt, den Hauptinhalt anzugeben. Nach dem Verfasser giebt es drei hauptsächliche Auffassungen von der Natur des Rechtes. Die eine führt das Recht auf die Macht zurück; dies ist die niedrigste Ansicht, und sie gehört den Deutschen an. Die andere begründet das Recht auf Nutzen und Interesse; diese Ansicht findet bei den Engländern ihre Vertretung. Die wahre Auffassung des Rechts, welche die Einseitigkeit der beiden anderen ergänzt, ist die Begründung des Rechts auf Vernunft und Freiheit; die Rechtsidee in diesem Sinne ist die specifisch nationale Idee der Franzosen; sie hat bisher Frankreichs Stärke ausgemacht und wird auch künftig seine Größe ausmachen.

Für seine Darstellung der utilitarischen Richtung in England konnte der Verfasser das Buch von Guyau über die gegenwärtige Moraltheorie in England benutzen. Von der deutschen Rechtsphilosophie der letzten Jahrzehnte weiß er so gut wie nichts. Er citirt zwar Bluntschli's Geschichte des Staatsrechts; aber es scheint, daß er von dem Buche, wohl wegen mangelhafter Kenntniß des Deutschen, keinen Gebrauch hat machen können. So spricht er denn von deutscher Wissenschaft wie der Blinde von der Farbe. Er meint zwar, obgleich die deutschen Systeme sich weder durch Einfachheit noch durch Klarheit auszeichnen, so sey doch die Mühe, die das Studium derselben dem Geiste auferlege, zuweilen heilsam. Aber daß die Wirksamkeit dieses Studiums sich an ihm erprobt habe, davon findet sich keine Spur. Vielleicht würde er über seine phrasenhafte Oberflächlichkeit ein wenig weiter hinausgekommen seyn, wenn er sich mit deutscher Methode und deutschen Gedanken nur einigermaaßen bekannt gemacht hätte. Aber eben das hat er unterlassen. Um seine Kenntniß deutscher Wissenschaft zu kennzeichnen, genügt es, daß er als die eigentlichen Vertreter deutscher Rechtsphilosophie außer Hegel nur noch Strauß, Schopenhauer, v. Hartmann und v. Kirchmann in erster Reihe nennt, daneben

aber sich auf Max Stirner, den Fürsten Bismarck und Mommsen beruft, auf Grund von Notizen, die er irgendwo aufgelesen hat. Der Verfasser arbeitet mit dem Material, das er in Zeitungen gefunden hat, und kennt nur solche Schriften, welche ins Französische übersetzt sind. Das sind aber zum Theil nicht solche, die für das Urtheil über den Stand der Wissenschaft in Deutschland maaßgebend sind, sondern solche, die das weitere Publikum interessiren. Aber auch diese vermag er nicht zu verstehen, und schreibt z. B. v. Hartmann Ansichten zu, die seinen wirklichen direct entgegengesetzt sind, die aber vom Standpunkte des Verfassers bei einem renommirten Deutschen erwünscht wären, um alles Deutsche verlästern zu dürfen.

Die seltsame und von krassester Ignoranz zeugende Ansicht, daß der Determinismus, der Fatalismus, die specifisch deutsche Ansicht schon seit Luther und der Reformation sey, findet sich schon in dem früheren Buche des Verfassers über Freiheit und Determinismus. Das Sonderbarste dabei ist, daß die eigene Ansicht des Verfassers von der Freiheit, die er für die specifisch nationale französische Ansicht ausgiebt, im Grunde auf die Hegel'sche Theorie hinausläuft, und daß er als den eigentlichen Vertreter der französischen Anschauung vom Rechte Kant verehrt, während Auguste Comte und die fatalistische Schule in Frankreich die deutsche Auffassung vom Recht vertreten sollen. Ueberhaupt findet sich schließlich, daß die Vertreter der vom Verfasser den Deutschen zugeschriebenen Ansicht nur ausnahmsweise Deutsche sind, daß vielmehr Macchiavelli, Hobbes, Spinoza und was sich diesen in England und Frankreich anschließt, die deutsche Theorie bezeichnen, und deutsche Denker wie Kant und Fichte eigentlich die Theorie der französischen Revolution und die französische Ansicht von Recht und Staat, von Freiheit und Menschenwürde geschaffen oder vollendet haben. Darin ist aber nicht bloße Confusion oder Ignoranz zu erblicken; die ganze Darstellung entstammt zugleich der aus nationalem Haß und nationaler Eitelkeit hervorgegangenen niedrigen Absicht der Verleumdung gegen die Deutschen und der Schmeichelei gegen die Franzosen.

Nur eine Gedankenlosigkeit wie die des Herrn Fouillée ist im Stande, zugleich die praktische Vernunft im Sinne Kant's als die Grundlage für Recht und Moral anzuerkennen und zugleich zu erklären, der alte „Spiritualismus" könne sich nicht halten vor dem aufgeklärten Geiste des Jahrhunderts; die alten Begriffe von Gott, der Seele, dem freien Willen, der Pflicht müßten sich umgestalten oder verschwinden; die Vorstellung von Zwecken in dem Universum und von einer Vorsehung sey schlechthin abzuweisen. Was ihn aber nicht hindert, zu behaupten, die Freiheit des Willens sey nicht Naturthatsache, sondern Naturzweck. Ueber das Verhältniß von Recht und Moral befindet sich Herr Fouillée in harmlosester Unschuld und schreibt mit größester Naivetät den Kantischen Satz von der gegenseitigen Begrenzung der Freiheit Aller als obersten Grundsatz des Rechtes nach, während er zugleich behauptet, das Recht sey moralisch, und diese Behauptung und Verwirklichung eines „moralischen Rechts" als den Grund der Ueberlegenheit der Franzosen über alle Völker seit der Sintfluth bezeichnet. Völlig unangefochten von allen Fortschritten der Wissenschaft seit der Periode des „Naturrechts" erblickt Herr Fouillée den Zweck des Rechts ausschließlich in dem Schutz der Individuen und ihrer Freiheit, und spricht mit höchstem Pathos von den unveräußerlichen Menschenrechten. Er ist nicht blos auf der Suche nach dem Idealstaat, er hat ihn schon gefunden in der republikanischen Verfassung, wie sich ihrer seit ganzen 8 Jahren sein Vaterland erfreut. „Diese republikanische Idee, die eines Tages in ganz Europa und auf der ganzen Erde herrschen wird, hält Frankreich dem Triumph einer erobernden Monarchie entgegen, welche ihm seine Festungen nimmt." Eine schöne Aussicht, die Republik der Herren Grévy und Gambetta für alle Völker des Erdenrunds! Wenn man Herrn Fouillée liest, so möchte man glauben, dies Volk habe seit 1793 gar nichts gelernt. Eine wissenschaftliche Erörterung ist mit einem Manne unmöglich, der die Verfassung Deutschlands, weil es einen Kaiser hat, als den Cäsarismus und Militärdespotismus bezeichnet, dagegen Frankreich, weil es seit 8 Jahren nicht König noch

Kaiser hat, als das Stammland republikanischer Freiheit betrachtet. Das ist einfach ungebildet und unter dem Niveau, das von einem ernsthaften Schriftsteller als Minimum zu fordern ist.

Herrn Fouillée fehlt es an jeder Fähigkeit, deutsche Schriftsteller zu verstehen; er hätte sich also nicht herausnehmen sollen, über deutsche Rechtsanschauung zu schreiben. Ein Mann, der sagen kann, die Verehrung für historisches Recht, wie sie die historische Rechtsschule in Deutschland kennzeichnet, sey nichts als die Anbetung des Erfolges und der vollendeten Thatsachen, oder der Hegel's Ansicht vom Recht wiederzugeben meint in dem Satze: rechtmäßige Handlungen seyen die Kräfte, die sich im gleichen Sinne wie die nationale Kraft, rechtswidrige Handlungen diejenigen, die sich in anderm Sinne bewegen; ein Mann, der Hegel's Charakteristik in die Worte zusammenfaßt: Hegel habe die Theorie eben derselben Brutalität geschaffen, welche seine Landsleute dereinst dem erstaunten Europa zeigen sollten: ein solcher hat sich aus der Zahl ernsthafter Schriftsteller selbst ausgeschlossen. Der Verfasser des Buches über die moderne Rechtsidee hat die ersten Elemente der Wissenschaft, die er lehren will, noch erst selbst zu lernen, gerade wie er sich noch nicht einmal von den niedrigsten Formen nationaler Gehässigkeit zu befreien vermocht hat, die bei den Rohesten in seinem Volke vielleicht einigen Anklang finden mögen.

Wir wollen über alle die hämischen Bemerkungen über deutsches Wesen und deutsche Wissenschaft, die Herr Fouillée sich erlaubt hat, an dieser Stelle schweigen. Aber das dürfen wir ihm erwiedern, daß uns, die wir nicht Franzosen sind, Frankreich keineswegs in dem Lichte des Hortes der Freiheit und des Rechtes sich darstellt, wie Herr Fouillée meint. Allerdings wird Frankreich der Ruhm immer zugestanden werden müssen, daß sein Volk auf vielen Gebieten der Cultur seit dem frühesten Mittelalter eine hervorragende Stellung einnimmt; aber das Gefühl für Freiheit und Gerechtigkeit ist vielleicht überall mehr verbreitet als in Frankreich, und mit der politischen Befähigung und Einsicht möchte es kaum besser stehen. Dafür scheinen die

gegenwärtigen Zustände ebenso zu zeugen wie die des ancien régime. Die Bartholomäusnacht und die Commune von 1871, die Septembermorde und die Schreckensherrschaft, die Raubkriege Louis XIV. und das erste und zweite Kaiserreich, — es ist immer ein und derselbe Volksgeist, der nicht im Stande scheint, freie Institutionen zu schaffen oder auf die Dauer zu ertragen. Ueberhebung über andere Völker ist dem Franzosen gerade auf dem Gebiete der politischen Ideen und ihrer Verwirklichung am wenigsten gestattet.

Berlin. **Lasson.**

Nekrolog.

Immanuel Hermann von Fichte.

In der Culturgeschichte ist es ein seltener Fall, daß ein Vater erster geistiger Größe einen geistig eben so großen Sohn hat, vielleicht einen, in seiner Art auch großen, eher einen noch unendlich größeren, am häufigsten aber einen ganz gewöhnlichen. Freilich unterliegen derartige Größenbestimmungen vielen Umständen, relativen Gesichtspunkten, und besonders dem Umstande, welchen Kennerblick diejenigen besitzen, welche ihr Urtheil abgeben. So kann es leicht geschehen, daß die Mitwelt, auch nicht Einer ausgenommen, ein schiefes, sehr beanstandendes, sogar falsches Urtheil fällt über den in Rede Stehenden, ja, daß selbst die nächste Nachwelt noch keineswegs eine treffende Abschätzung zu ertheilen vermag; die spätere, vielleicht nach einem Jahrhundert, wohl gar noch Jahrhunderten, sie erst giebt den ein für alle Mal entscheidenden Ausschlag, und erkennt endlich Den, welcher von seinen Zeitgenossen zwar ausgezeichnet, gefeiert, doch noch lange nicht genug gefeiert worden ist, als einen Einzigen, als einen Denker erster Größe, welcher Wahrheiten erwiesen, Gesetze, seiner Zeit Anderen noch tief verborgen, entdeckt, an's Licht gebracht hat, die — wie die Natur es liebt — im Schritte der Allmählichkeit zuletzt einen Ruck sonder Gleichen auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung herbeigeführt haben.

Diese eben hier angedeuteten Bemerkungen bedürfen aber noch mancher Ergänzung, auf daß man es sich deutlich mache, wie es sich mit der richtigen Werthbestimmung verhält. Im Allgemeinen wird der, welcher dreist, kühn, wohl gar keck von vorn herein auftritt, sogleich die Zeitgenossen für sich einnehmen; sie werden ihm Aufmerksamkeit schenken, sie werden ihm Beifall zollen. Dagegen wird der Bescheidene, der Vorsichtige, der es noch dahingestellt seyn läßt, ob er in das eigentliche Wesen der Dinge eingedrungen sey, wohl gar den innersten Nerv derselben bloßgelegt habe, einen schlimmen Stand in Erfahrung bringen. Man wird ihn leicht nehmen, man wird ihn als einen der unzähligen Andern taxiren. Von jeher ist es so gewesen, aber in unserm Zeitalter hat solche Leichtfertigkeit eine bedeutende Breite, doch auch die schroffste Spitze erreicht. Die unglaublichste Denkscheu, der laueste, elendeste Indifferentismus, sie kommen noch dazu. Was in der ödesten Gleichgültigkeit, wo es sich doch um die erhabensten Gegenstände in dem zu Beurtheilenden handelt, noch weiter getrieben werden kann, darüber entscheidet die Mode. Dieser Ungeist, diese Oberflächlichkeit gab sich bei uns am Ende des vorigen Jahrhunderts kund. Was kümmerte sich die gedankenlos hinwegetirende, genußgierige Menge, ob sie sich auch zu den Gebildeten zählte, um Fichte, den Aelteren, um seine Ideen, um seinen reinsten Geistesadel, um seinen kühnsten Idealismus, der je erhört worden. Aber, als derselbe Fichte, dieses wahrhafte, philosophische Genie, der die wirklich Denkenden in Erstaunen setzte, als er öffentlich des Atheismus beschuldigt wurde, ja, da horchte man auf solche Anklage hin. Schon nicht mehr in dem Grade, als er sich meisterhaft vertheidigte, als er das gerade Gegentheil von sich bewies. Als er aber vollends über das von Jedem, wenn er nur wollte, zu erlangende selige Leben sich öffentlich verbreitete, da war er auch bereits von ihnen vergessen; denn sie wollten nicht selig seyn, sie wollten das Leben nur genießen.

Was würde nun wohl das Schicksal dessen, und zwar in unsern modernen Zeitläuften seyn, und zwar in der Philo-

sophie seyn, die, eine beträchtliche Zeit völlig vergessen, wohl gar verachtet, jetzt plötzlich durch Schopenhauer und E. von Hartmann wieder in Mode gekommen ist, was würde das Schicksal heute eines Denkers seyn, der sich fern von allen abstrakten Spekulationen, von allen, die Wirklichkeit überfliegenden, spitzfindigen Untersuchungen hielte, schon seinem Princip nach, schon nach seiner sich nie dialektisch überschlagenden Methode, sondern dem es überall um Thatsachen zu thun wäre, aus denen er nun freilich untrüglich sichere Folgerungen zu ziehen wüßte, der nirgend sich vermäße, über Nacht eine neue Metaphysik zu schaffen, der ohne feierliche Erklärung gleichzeitig und ungesucht um Naturwissenschaft und Spekulation bemüht wäre, auf die realste Empirie einginge, und doch dem umfassendsten Idealismus Rechnung trüge, indem er dem Menschen als solchem, schon von vorn herein, nicht etwa bloß eine epitellurische, sondern — man denke! — eine kosmocentrische Stellung vindicirte, und doch so entschieden auf's Nächste bedacht, daß er die bisherigen Gebiete der Anthropologie und Psychologie um ein Beträchtliches erweiterte und zwar mit festen Ergebnissen von speciellen Wahrheiten, die bis dahin auch nicht Einer von Vielen geahnt, geschweige denn erkannt hat? Wir hegen die Hoffnung, auf die eben gestellte Frage im Folgenden bestimmte Antwort zu ertheilen.

Bevor wir nun aber daran gehen, auch den biographischen Erfordernissen zu einem Nekrolog gerecht zu werden, gestatte man uns als eigentlichen Uebergang den Hinweis auf eine bekannte Beobachtung und ein daran sich knüpfendes Bekenntniß.

Oft ist in der Astronomie der Fall schon vorgekommen, daß von Durchforschern des Firmaments beim Observiren zunächst der Planetenbahnen, ihrer Verhältnisse zu einander, ihrer Dimensionen, ihrer Weiten von einander mit Entschiedenheit nicht bloß vermuthet, sondern geschlossen wurde, es müsse ein noch völlig unbekannter Planet vorhanden seyn, der, wenn auch nicht die Bahnen der bekannten durchschneide, aber sicher seine eigene, selbstständige Bahn zwischen jenen vollziehe. Diese Behauptung wurde natürlich von Vielen bezweifelt, belächelt, und doch, es

verging keine lange Zeit, und der neue Planet wurde nun wirklich entdeckt, wenn auch nur mit dem Teleskope gesehen. Die Astronomie hatte einen wesentlichen Zuwachs erhalten.

Es ist dem Verfasser dieses auf dem Gebiete der Philosophie, schon in frühen Jahren, als er sich bereits angelegentlich mit der sogenannten Weltweisheit eifrigst beschäftigte, ähnlich wie einem jener Sternenbeobachter gegangen. Wie Leibniz ihn schon früh anzog, dessen Monadenlehre ihn schon allein wahrhaft entzückte, ähnlich ging es ihm schon früh mit Kant. Fichte's, des Aeltern, durch Kühnheit von allen bisherigen vollständig abweichendes System — ein kühnerer Wurf, als er je Titanen gelungen — entzündete ihn zur feurigsten Bewunderung. Fast verlangte er nach Abkühlung. Aber was geschah? Schelling, Hegel und wiederum Schelling versetzten ihn in Gluth, in einen — er muß es jetzt selbst gestehen — exaltirten Enthusiasmus. Daß darin Bleiben und Behagen auf die Dauer nicht sey, er fühlte es. Und wie gar ging es ihm mit Herbart? Diesem gelang an ihm gar das Entgegengesetzte. Er kühlte ihn ab, und doch auch er begeisterte ihn, machte ihn staunen. Denn welche Besonnenheit, Keuschheit, Ruhe der Untersuchung fand er bei diesem! Nur in Eines konnte er sich schlechterdings nicht hinein finden. In Herbart's Lehre von vielen Realen. Sie dünkten ihn wie zahllose Götter, und zwar von uran, neben dem Einen Gotte.

Doch, es kam Hülfe. Und sogar ein neuer, flammender Blitz schlug in ihn ein. Dieser Wetterstrahl traf ihn, jedoch er tödtete ihn nicht. Der Vater des Blitzes war Franz von Baader. Dieses Gewitter befruchtete sein eigenes Denken unbeschreiblich. Dabei war es ihm aber stets darum zu thun, in aller Spekulation seine eigene Selbstständigkeit sich zu bewahren. Er fühlte sich nach wie vor von Leibniz, Kant, Fichte, dem Vater, auf's Stärkste angezogen. Nicht minder noch immer von Schelling und Hegel. Nur vermißte er bei den Letztern allen festen Boden, bei dem späteren Schelling besonders in der Potenzenlehre, wie kühn sie auch ist. Sogar bei Herbart, namentlich

was dessen Psychologie betraf, fragte er sich stets: worauf fußt eigentlich dieser Denker? in seiner Methode der Beziehungen, in seinen Selbsterhaltungen, in seinen Störungen durch Widersprüche, ja, in seinen Berechnungen? Plötzlich packte den zunächst Rathlosen die Vermuthung — sie wurde ihm zuletzt Gewißheit —, es müsse sich früher oder später ein neuer Denker entdecken lassen, ein der Wissenschaft noch unbekanntes Gestirn, welches seinen eigenen Kreis zwar um Jene beschreibt, und doch eine selbstständige Bahn verfolgt zwischen Leibniz, Kant, Fichte, dem Aeltern, und Herbart. Kurz, ich hatte

Immanuel Hermann von Fichte entdeckt,

las, mit stets neuer Bewunderung, zu reichlicher Belehrung, Fichte's, des Sohnes, Schriften, wurde immer stärker von ihm angezogen, unendlich überrascht, im höchsten Grade befriedigt, zu unerschöpflichen eigenen Gedanken erregt. —

Doch, wir geben erst die nöthigen, biographischen Notizen, machen die umfassendsten, vollendetsten seiner philosophischen Schöpfungen namhaft, indem wir einige von ihnen schon in den früheren Lebensgang einflechten, andere später in Erwähnung bringen, können es aber auch nicht unterlassen, einige der weniger ausgeführten rühmlichst hervorzuheben; denn auch sie bekunden den eben so originellen wie großen, scharfsinnigen Denker. Wir schöpfen diese Einzelnheiten aus einer Quelle, welche die sicherste, reinste ist, die es nur geben kann. —

Fichte, der Jüngere, kam zur Geburt am 8. Juli 1796 und zwar zu Jena. Er war das alleinige Kind des Philosophen Johann Gottlieb Fichte, der, damals schon berühmt, eine der größten Zierden der Jenaer Universität war. Fichte, der Vater, übersiedelte sich nach Berlin, nachdem er an seinem frühern Aufenthaltsorte mehrfach verfolgt worden, wogegen er sich aber meisterhaft vertheidigte. Bevor die Berliner Universität eröffnet wurde, und zwar im Jahre 1810, hielt Gottlieb Fichte Vorlesungen vor einem auserlesenen, zahlreichen Publikum. Er erfreute sich des allgemeinsten Beifalls. Epoche machten u. a. seine Reden an die deutsche Nation 1807/8, welche schon die

Franzosen mit der Macht der Ideen, mit der Gewalt der Sprache schlugen, bevor sie auch äußerlich geschlagen wurden. Staatsmänner, wie Gelehrte huldigten Fichten in der lautesten Weise. Er zündete eine Begeisterung ohne Gleichen. Wie segensreich mußte das auch auf den Sohn wirken! Nun kam der Einfluß noch dazu einer in jeder Beziehung ausgezeichneten Mutter. Auch sie war eine idealische Natur, zugleich tief religiös, wie denn überhaupt die gesundeste, christliche Frömmigkeit im Fichte'schen Hause herrschte. Jede Mutter ist vorzugsweise das Herz der Familie. Dieß bewährte sich vollauf in Fichte's Mutter, ungeachtet sie auch über den hellsten Verstand gebot. Aber auch in Fichte, dem Vater, vereinigte sich beides in voller Harmonie. Wer auch nur einiges von den Schriften des ältern Fichte gelesen hat, muß wissen, daß in diesem gewaltigen Geist, in diesem Welt producirenden Ich immerdar auch ein Weltherz schlug, welches den schärfsten Verstand mehr als bloß accompagnirte. Es war im Herbst 1813, als Fichte's Gattin, Johanna, geborene Hahn, in Folge ihrer rastlosen Pflege in den Berliner Kriegslazarethen am Flecktyphus erkrankte. Sie wurde wieder gesund, aber der ihre Pflege selbst besorgende Gemahl wurde in Folge von Ansteckung am 27. Januar 1814 vom Tode hingerafft. Johanna überlebte ihren Mann noch 5 Jahre. Welch unersetzlicher Verlust, als Beide nun vom Sohne geschieden waren! Die trefflichen Eltern hatten den Sohn auch für die sorgsamste Pflege alles Schönen erzogen. Die Kunst besaß für den jüngern Fichte stets eine unwiderstehliche Anziehungskraft, namentlich auch die Musik. Auch dessen erfreute sich der Sohn, daß er auf einer Badereise mit den Eltern zu Teplitz eine Unterredung mit Goethe hatte, wie denn auch seine Berührung mit Schiller ihm nie aus dem Gedächtnisse schwand. Mit manchen andern Celebritäten kam unser Immanuel in und außer dem Hause der Eltern zusammen, mit dem lang noch nicht genug gewürdigten Geschichtschreiber Johannes von Müller, mit Bettina von Arnim, mit Hufeland, dem Hausarzt und Freunde, Verfasser der „Makrobiotik". Stets war in der Fichte'schen Familie

die heilige Schrift Grundlage der täglichen Hausandacht. Auch die Mutter Fichte's — der Vater wurde häufig durch seine philosophische Produktion, durch seine Vorlesungen an der Berliner Universität davon abgehalten — hat auf die wahrhaft allseitige Bildung des Sohnes den mächtigsten Einfluß gehabt. War doch auch sie Dichterin, wie ihr Gatte es war — wer kennt nicht seine ergreifenden Sonette? — Fichte, der Sohn, erhielt bereits auf dem Gymnasio eine classische Bildung. Dieß schon allein ist von wesentlicher Bedeutung für den künftigen Denker, denn man muß besonders vom Philosophen die gründliche Bekanntschaft mit allen Wissenschaften wünschen, da sie alle zusammen erst die Philosophie constituiren. Fichte wurde 1818 Doktor der Philosophie, später Privatdocent in Berlin. Seine Dissertation führte die Aufschrift: „De philosophiae novae Platonicae origine", Berol. 1818. Der herbe Verlust der Mutter traf Fichte 1819. Später, durch manche specielle Veranlassung herbeigeführt, wurde der junge Fichte Gymnasialoberlehrer in Saarbrücken. Er hatte hier auf seine Schüler den förderndsten Einfluß, und hat in solchem Schulamte 14 Jahre seines Lebens gewirkt. Indessen behagte bei all' dem der so ausgezeichnete Lehrer sich nicht an jenem Orte, der ihm nicht genugsam geistige Nahrung bot. Nunmehr verheirathete er sich, und hatte eine auserlesene Wahl getroffen in einer Gattin, die ihn 10 Jahre hindurch beglückte; aber auch sie wurde ihm durch den Tod genommen. Dreier Söhne erfreute sich diese Ehe, zwei starben, der dritte, noch lebende, ist der jetzige Generalarzt in der Würtembergischen Armee. Jetzt wurde Fichte für seine frühere Thätigkeit nach Düsseldorf versetzt. Die dortige Malerakademie gewährte ihm die erfrischendste Seelennahrung. 10 Jahre hat er hier gelebt. Malerei, Musik, Poesie beglückten ihn vielfach, würzten seinen Umgang. Wir nennen nur Mendelssohn, 1833 bis 1835. Auch um Grabbe's Rettung für das Leben und die Dichtkunst bemühte er sich. Damals schon ließ er sich die Philosophie höchst angelegen seyn. Hier entwickelte sich sein classischer Sprachstyl, ebenso eigenthümlich wie wahrhaft schön, bereichert durch manch' neue Wort-

schöpfung, zu der herrlichsten Blüthe, und warf die reifsten Früchte ab. In Düsseldorf war er als Autor unendlich fruchtbar. Er setzte hier seinem genialen Vater ein doppeltes, großartiges Denkmal: „J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel“ 1830/31, 2. Aufl. 1862, und in der Veröffentlichung von dessen „Nachgelassenen Werken“, 3 Bde., 1834/35. Nun aber trat er auch mit eigenen und zwar den gediegensten, ebenso gedanken- wie ideenreichen Produktionen hervor; so schon früher: „Sätze zur Vorschule der Theologie“ 1826, „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“ 1829, 2. Aufl. 1841, gewiß eine der interessantesten und imposantesten Schöpfungen unseres Denkers, und „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“, 1834, 2. Aufl. 1856; jedenfalls das Tiefste, Nachhaltigste und Vielseitigste, was je über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geschrieben worden ist. Er wurde jetzt außerordentlicher Professor an der Universität zu Bonn. Auch hier fand unser Immanuel, zunächst bis zum Jahre 1840, allgemeines Entgegenkommen, als Philosoph von Studenten wie von anderen Zuhörern in seinen Vorlesungen zahlreich besucht. Auch Prinzen hörten seine anziehenden Vorträge. Fichte selbst vervollkommnete hier seine naturwissenschaftlichen Studien. So wurde er auch in der Naturwissenschaft gründlichst bewandert, wie denn alle seine Hauptwerke die speciellste Kenntniß der frühern und heutigen Naturwissenschaften verrathen. Wenige der Heutigen dürften sich auch darin mit ihm zu vergleichen wagen. Dieß giebt ihm eben jenen exakten, festen Boden, dessen wir oben gedachten. Auch dieses machte insbesondere seine Anthropologie und Psychologie später zu so ganz außerordentlichen Schöpfungen. Auch mit Theologen, zumal denkenden, wie z. B. C. J. Nitsch, hatte er einen lebhaften Umgang. Mit edelster Freimüthigkeit schenkte er seine Theilnahme den Streitigkeiten mit der katholischen Kirche (Droste von Vischering). Im Jahre 1842 erhielt er einen Ruf an die Universität zu Tübingen; er folgte demselben, wie hoch er auch Preußen stets schätzte. Hier traf er alte Freunde in Gustav Schwab, Gustav Pfitzer zu Stuttgart, wie in Justinus

Kerner in Weinsberg. In jeder Hinsicht fand er auch im Geselligen für seinen außerordentlichen Geist reiche Genugthuung. Jetzt traten alle Hindernisse zurück, eine Gesammtveröffentlichung aller Schriften seines Vaters herbeizuführen. Er hat sie gegeben. Sie sind in 8 Bänden 1846/47 (Berlin, Veit) erschienen. In Gotha veranlaßte er, im Herbst 1847, eine Philosophenversammlung, die 1848 den politischen Umständen leider unterlag. Man sieht, nach allen Seiten hin war der eminente Denker, der für allen Fortschritt warm eingenommene, für alles Große mit allen Kräften aufgeschlossene, herrliche Mann, dieser wahrhafte Menschenfreund, dieser angelegentlichste Verehrer Gottes, rastlos thätig. Zwanzig Jahre hat unser Fichte in Tübingen an der Universität docirt. Auch weit über Deutschland hinaus ist er durch seine Schriften vom heilsamsten Einfluß gewesen. Damals eben traf ihn ein doppelt herber Verlust. Der Tod nahm ihm den jüngern Sohn, welcher sich in Amerika niedergelassen hatte, und bald darauf auch seine Gattin. Er selbst wurde von Krankheit heimgesucht, und, da er seiner Gesundheit wegen eine Reise unternommen, faßte er den Entschluß, die Rückkehr nach Tübingen aufzugeben. Er betrachtete seine Thätigkeit als akademischer Lehrer für beendet. Er kam 1863 um seinen Abschied ein, den man ihm auch bewilligte, verbunden von Seiten des Königs mit dem Personadel und einem Orden. Jetzt nahm er seinen Aufenthalt in Stuttgart, wohin ihn auch die Familie seines Sohnes zog. Fichte war zarten Körperbaues, leicht also neuer Krankheit ausgesetzt, aber auch seine Augen versagten ihm, Staaroperationen mußten unternommen werden. Anderweitig war er von jetzt ab selten krank, führte er doch das geregeltste Leben, auch in dieser Hinsicht ein wahrer Musterphilosoph, frei von jeder Hypochondrie. Seine Gesundheit wurde sogar stets kräftiger, ungeachtet er, fast ununterbrochen, philosophischer Forschung lebte. Der Leserkreis seiner Werke hatte sich jetzt bedeutend erweitert. Seine Schriften erhielten neue Auflagen, auch Nicht-Philosophen lasen und studirten sie weit und breit. Es ist ein wahres, bis in's Kleinste zutreffendes Wort, welches

wahrscheinlich ein denkender Theologe von unserm Fichte gesagt hat: „seine Philosophie ist wahre Lebensphilosophie, denn von ihr gilt: kommt zu mir, die ihr mühselig und beladen seyd“. Der glänzendste, zugleich unerschöpflich gehaltvollste Beleg dafür ist Fichte's Ethik (1850). Das Leben, das allein menschenwürdige, welches hier von Jedem gefordert wird, nachdem der Fordernde es an sich selbst vollständig erfüllt hatte, wird in der Fichte'schen Ethik in Dimensionen und im Kleinsten wie Größten zu einer so gediegenen Darstellung gebracht, daß sie alles übertrifft, was bis dahin der Art geschrieben worden ist. — In seiner Lebensweise ließ sich auch nach Außen hin unser Denker nicht das Geringste von Bedeutung entgehen. So förderte er in Stuttgart auch das Aufblühen der Fröbel'schen Kindergärten, so die von der evangelischen Gesellschaft in der Liederhalle durchgeführten apologetischen Vorträge. Er unterhielt einen umfangreichen Briefwechsel, sey es, daß er seiner Augen wegen diktirte, aber auch, wenn nur irgend möglich, selbst schrieb. Und welche Gedankenschätze enthalten seine geistvollen Briefe! Dann machte er Reisen seiner Gesundheit wegen, die ihm viel geistigen Ertrag brachten. Auch in geselliger Beziehung waren diese Fahrten sehr einträglich. In Baden-Baden scheint durchschnittlich sein liebster Rastort gewesen zu seyn. Er hatte früher auch Wien (1850), Paris (1851), wie Oberitalien besucht. Nach so fast beispielloser, unermüdeter Wirksamkeit war es eine preiswürdige Fügung Gottes, daß unser Denker auch den Abend seines Lebens in einer so schönen, wahrhaft erhebenden Weise beschloß. Auch dem Ungläubigsten dürfte sich hier etwas mittheilen, was eine allmähliche Verklärung des Menschen, wenn er rastlos strebt, wenn er das wird, was er seyn soll, schon hienieden auf sich hat. Wurde es ihm doch zu Theil, daß er auch ferner, noch ganze 16 Jahre, bis zur Beendigung des 83. Jahres seines Lebens, also auch als Greis, sich eines mehr als glücklichen, mustergültigen Lebens erfreute. Hier sind seine eigenen Worte, durch keine andern zu ersetzen, so charakteristisch sind sie. Er schreibt 1858:

„Ich habe das große Glück gehabt, mich nicht durch gewaltige Krisen und Geisteskämpfe hindurchwinden zu müssen, wie so viele Weise und Gute, wie J. G. Fichte, wie Augustinus und der Besten so mancher, sondern schon früh, eigentlich schon in meinem sechszehnten Jahre, stand das Ziel vor mir, dem ich mich seitdem unausgesetzt anzunähern suchte. Daran trage nicht ich das Verdienst, sondern meine überaus vortreffliche Erziehung und das Beispiel und Vorbild meiner Eltern, besonders meiner unvergeßlichen Mutter, von welcher ich noch jetzt, in meinem Alter, bezeugen muß, daß ich Ihr Alles verdanke, was ich geworden bin, zum Segen für mich selbst und auch für so manche Andere.“ —

Fichte starb in Folge eines Schlaganfalles in seinem 83., nicht 84. Lebensjahre, zu Stuttgart. Herr Stadtpfarrer Fischer hat ihm eine vortreffliche, auch im Druck erschienene Grabrede gehalten.

Bis zum letzten Augenblicke ist unser Immanuel Fichte auch schriftstellerisch thätig gewesen. So eben hatte er mit eigener Hand eine Arbeit: „Spiritualistische Memorabilien“ zu Papiere gebracht, als er von der Krankheit befallen wurde, die über sein Leben entscheiden sollte. Außer den vielen Ehrenbezeigungen, die ihm zu Theil wurden — es darf wohl nicht erst in Erinnerung gebracht werden, daß er über allen äußern Ruhm völlig hinaus war —, gedenken wir hier nur der, daß er zum auswärtigen Mitgliede der königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften ernannt wurde, zum Correspondant de l'Institut de France (académie des sciences morales et politiques), wie zum Ehrenmitgliede und Stiftsrathe des freien deutschen Hochstifts.

Vor allem sey von seinen Schriften noch die über den Theismus erwähnt: „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung.“ Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873, sowie: „Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation.“ Sendschreiben an Dr. E. Zeller mit Bezug auf dessen „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“. — Obwohl unseres Denkers eigentliche Hauptschöpfungen doch immer: Ethik, Anthropologie, Psychologie bleiben, so schlagen wir jene über den Theismus noch ganz besonders hoch an; sie ist ebenfalls von so unvergänglichem, bleibend wissenschaftlichem Werthe, daß wir sie als den Gipfel des ganzen Systems unseres Fichte bezeichnen müssen. Unübersehlich sind die vortrefflichen Darstellungen, die sich aus seiner Feder in verschiedenen periodischen Blättern vorfinden, so auch in der von ihm selbst und von Herrn Professor Ulrici begründeten, hochverdienstlichen, philosophischen Zeitschrift. Es wäre ein großes Verdienst um die Wissenschaft als solche, wenn man alle die großen und kleineren Werke Immanuel Fichte's zu einer Gesammtausgabe vereinigte. —

Bevor wir zum Schluß unser Endurtheil über unsern so außerordentlichen Denker abgeben, sind hier noch einige Nachträge zu liefern, die manches in andern Nekrologen des großen Mannes theils berichtigen, theils ergänzen, so wie wir noch einzelner Schriften unseres Philosophen zu erwähnen haben.

Die Hauptausbildung, besonders die philologische, erhielt der junge Fichte durch A. F. Bernhardi, den um die Wissenschaft überaus verdienten, geistvollen Direktor des Berliner Werder'schen Gymnasiums, der Hausfreund in der Fichte'schen Familie war. Der Vater Helmholtzens aber war der eigentliche „Busenfreund" Fichte's, des Vaters, „etwas älter, aber Studiengenosse, nicht Leiter". Den Haupteinfluß auf Fichte, den Sohn, jedoch hatte Bernhardi. — Es ist höchst interessant, zu vernehmen, welches die Lieblingslektüre, auch noch in den späteren Jahren — denn Immanuel Fichte las auch viel —, aus deutscher Literatur war. Es waren die Schriften Goethe's, Novalis', Gutzkow's. Die Quelle, aus der wir diese Berichte schöpfen, sagt uns: „Er pflegte zur Lektüre (auch) neue literarische Erscheinungen, Revüen, Romane p. p. zu wählen. Er ließ sich vorlesen (seiner leidenden Augen wegen). Ueberdies war es ihm Bedürfniß, politisch, ästhetisch, musikalisch u. s. f. dem Strome der Zeit zu folgen. Er war überall zu Hause; nur Mechanisches und Mechanisirendes war ihm ohne Interesse." — Fichte's innigste Freunde bis in die letzte Zeit waren u. A.: Sengler, Franz Hoffmann, der Hauptrepräsentant der Franz Baader'schen Philosophie, und Carrière. —

Von einzelnen Schriften unseres Denkers erwähnen wir noch: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie", Heidelberg, 1832, J. H. B. Mohr; „Grundzüge zum Systeme der Philosophie, 1. Abth. Das Erkennen als Selbsterkennen", ebendaselbst, 1833. — „Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse", Heidelberg, 1834, C. F. Winter. — „Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schelling's zu dem Werke von Cousin: Ueber die französische und deutsche Philosophie", Elberfeld, 1835, Büschler. — „Grundzüge zum Systeme der Philosophie; 2. Abth. Die Ontologie", Heidelberg, 1836, J. C. B. Mohr. — „Speculation und Offenbarung", Ztst. I. Bd., 1837. — „Ueber das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik", Aufsätze im I. Bd. der Zeitschrift f. Philosophie und spekulative Theologie, Bonn, 1837, Weber. Die weiteren, trefflichen Arbeiten in Zeitschriften machen wir hier, aus Mangel an Raum, nicht namhaft. — „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie", II. sehr vermehrte u. verb. Ausg., Sulzbach, 1841, J. E. v. Seidel. — „Zur Seelenfrage:

Eine philosophische Confession", Leipzig, 1859, Brockhaus. — „Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie", 2 Bde., Leipzig, 1869, ebendaselbst. — „Der neuere Spiritualismus, sein Werth u. s. Täuschungen", Leipzig, 1878, ebendaselbst. —

An Immanuel Hermann von Fichte bewährt es sich wieder so recht, daß gerade der Bescheidenste der Reichste ist. Wie so entschieden ist es ihm eigen, Jedem heiter zuzugestehen, was ihm gebührt; wie so ganz theilt er mit Leibniz den Zug, selbst da, wo Andere nur Ausstellungen machen, noch etwas zu entdecken, was ihm zusagt, was aber auch an sich Schätzung verdient; wie weit ist er davon entfernt, auf dem Wege seiner Forschung es zu einem neuen System in der Philosophie bringen zu wollen; ja er geht sogar soweit, daß er behauptet, unsre Zeit sey überhaupt nicht die neuer Systeme; und doch, er täuscht sich über sich selbst; das, was er für seine Zeitgenossen, am unbedingtesten für sich selbst, ablehnt, erwächst ihm — wer wagt es zu leugnen? — unter der Hand. So ist derselbe bescheidene, in Bezug auf Alle stets gerechte Fichte, der Sohn, wenn man nur von allem Vorurtheil abstrahirt, und am wenigsten an sich denkt, der völlig Ebenbürtige im Geiste mit Leibniz, Kant, Fichte, dem Vater, und Herbart. Er überflügelt sie oft sogar und doch im Schritte der Allmähligkeit. So wär' und ist er also wirklich der neue Planet nicht bloß unter andern Planeten, sondern er ist eine Denker-Sonne, die ihr eigenes Licht hat am Himmel der Philosophie. Und warum sollen Sonnen nicht auch neue Sonnen wieder hervorrufen, sie zu Kindern haben, zumal auf dem Gebiete des Geistes? —

Merkwürdig, daß Immanuel Fichte, der Philosoph, nicht unmittelbar aus dem Vater, aus dessen ein ganzes Universum aus seinem Ich hervorproducirenden Denken hervorgeht, sondern unmittelbar erst aus Hegel, den er an der Berliner Universität hört, dessen Schriften er gründlich studirt, während er wohl damals noch mit der riesigen Weltanschauung seines Vaters, dem er später unendlich viel verdankt, auf den er sein Lebelang mit Recht stolz ist, nur erst sporadisch sich bekannt gemacht hat. Merkwürdig, daß er dennoch sehr bald von Hegel entschieden abfällt, dessen Einzigkeit und Größe stets anerkennt, aber auch mit treffendem Scharfsinne bekämpft, jedenfalls besiegt. Und gestaltete sich sein Verhältniß zu Schelling nicht sehr ähnlich? Wie mächtig zog ihn auch dieser, anfangs so kühn negative, dann wieder offenbar ein- und zurücklenkende, bis zum Aeußersten positive Philosoph an, und dennoch, je weiter Fichte in seinen Forschungen, Entdeckungen vorwärtsrückte, desto weniger konnte er Schelling noch beipflichten. Nur mit seinem Verhältniß zu Kant war es doch um Vieles anders, eben weil auch Kant schon die menschliche Vernunft so hoch hielt, ihr, innerhalb ihres

Bereiches, Einfürallemaliges zutraute, freilich ihr auch irthümlich viel zu enge Grenzen zog, deren mögliche Erweiterung er in seinen genialsten Ideen und Weltanschauungen mehr als bloß ahnte. Und so war es Fichte, dem Sohne, allerdings beschieden, auch noch im Transscendenten wahrhaft wissenschaftliche Eroberungen zu machen, und nun erst dem Immanenten für immer gerecht zu werden. Daher faßt er mit Grund den Menschen zugleich als kosmo- und anthropocentrisches Wesen.

Man muß es zugeben, wenn man nur nicht voreingenommen ist, das ganze wissenschaftliche Verfahren Immanuel Fichte's ist ein ureigenes, selbst da schon, wo er sich noch Andern einräumend anschließt, um sie freilich zu berichtigen und sie weiter zu bringen. Wie er die strengste Empirie mit der Spekulation, die — man mag wollen oder nicht — erfahrungsmäßigen, schon für sich sprechenden Thatsachen mit den Forderungen der Metaphysik aussöhnt, vereinigt, da werden sie, wo sophistische Rechthaberei, noch dazu unlogische, nicht entscheiden will, immerdar ausgesöhnt bleiben, und sich ihrer gemeinsamen Funde freuen. Kann der Mensch eine würdigere Stellung einnehmen, als er sie in dem wahrhaft genialen Werke der Fichte'schen Anthropologie innehat? Kann die menschliche Seele bestimmter gefaßt, wissenschaftlich strenger bewiesen werden, als das von der ebenso genialen Psychologie desselben Denkers zu behaupten ist? Im diametralen Gegensatze zu Arthur Schopenhauer, der bloß versichert, das Individuum gehe vorüber, es sey das für immer Vergängliche als solches in's reine Nichts, giebt Fichte den wissenschaftlichen Nachweis, das Individuum, welches im Kosmos nicht etwa vegetirt, sondern das Universum denkt, seelisch schaut, dieses wahrhaft seyende und nicht bloß beginnende, werdende, sterbende Individuum, schärfer gefaßt: Diese Person, ja die Person als solche sey das Ewige, weil sie die Ewigkeit denkt, oder vielmehr Gott und zwar einen persönlichen Gott denkt und denken muß. Daher denn auch Fichte mit viel größerer Prägnanz, als das je bei einem Andern vorgekommen ist, jedem Menschen einen Genius zuschreibt, als das eigentliche, unwandelbare Wesen seines Wesens, welches freilich in der Phänomenalwelt unendlicher Verwandlungen fähig ist. —

Bei dieser Gelegenheit wollen wir noch bemerken, daß es ein gewaltiger Fund unseres jüngern Fichte ist, daß er erkannt hat, es sey in der wahrhaften Wissenschaft jetzt stets die monadologische Weltanschauung zu setzen, statt der monistischen. Unser Denker sagt: „Als Gesammtergebniß des Bisherigen zeigt sich mithin die Thatsache, daß die jüngste Schule der Physiologen durch den Mund ihrer eigenen gründlichern Vertreter das Bekenntniß ihrer Incompetenz in Sachen psychologischer Probleme abgelegt hat; und es ist Zeit, für die minder Kundigen ent-

schieden Act davon zu nehmen. — Ebenso verändert sich in weiterer Folge von hier aus auch die Grundlage und der thatsächliche Schauplatz für die gesammte speculative Forschung. Jener abstract uniforme Monismus der alten Schule ist durch die physiologisch-psychologischen Ergebnisse factisch widerlegt: als Grund der Seelenerscheinungen verräth sich unableugbar ein individualistisches Princip. Auch von dieser Seite daher — und es ist nicht die einzige des metaphysischen Denkens — ist der Eingang eröffnet zu einer (so oder anders durchzuführenden) monadologischen Weltansicht, welche fortan der philosophischen Gegenwart ihren Charakter geben muß. Monistische Lehren ausschließender Art sind rückwärts liegenden, „überwundenen" Standpunkten beizuzählen." Vergl. Fichte's „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung", S. 44.

Auch Herbart hat durch unsern Fichte eine Anerkennung gefunden, die er im höchsten Grade verdient. Herbart's Gegengewicht gegen Hegel und Schelling, nun vollends gegen Schopenhauer ist von unendlichem Segen gewesen. Fichte hat aber auch Herbart's Weltanschauung um Vieles berichtigt und erweitert. Die vielen Realen des Erstern haben noch etwas unsäglich Starres, noch dazu Isolirtes. Die Urpositionen des Letztern bringen auf einmal Licht, die Starrheit ist überwältigt, der Einfluß der Realen auf einander, der Verkehr derselben mit einander ist eingetreten, ist ohne Unterbrechung, und was die Haupterrungenschaft für Philosophie und spekulative Theologie betrifft, das Ursubjekt selbst tritt in ein ganz neues Licht; in das Wesen Gottes erhalten wir einen bis dahin noch selten zur Sprache gebrachten, vielleicht nie für möglich gehaltenen Einblick. Wer, der da weiß, was Idealismus ist, wird jetzt nicht mehr zweifeln, daß das Ideelle zugleich und das allein wahrhaft Wirkliche, aber auch das eben so wahrhaft Reale ist, denn in Gott, der gedacht werden muß, sind die Ideen, eben so alle Ideale, wirklich, und in Gott und nicht neben Gott sind die Realen ebenfalls wirklich, beide constituiren sein Wesen von uran, bis in Ewigkeit hin. Recht betrachtet ist das Zusammen aller Realen vielleicht die Natur in Gott, auf die Schelling und Baader so oft hinweisen, und es wäre somit durch die Urpositionen Fichte's ein Einverständniß zu gewinnen zwischen Leibniz (Monaden), Schelling, Baader, Herbart und unserm so scharf blickenden Denker.

Aber noch viel wichtiger und vom allergrößten Einfluß auf die spekulative Theologie, ja wünschenswerth: auf die ganze Theologie — denn so beinah völlig intakt darf sich, schon den unglaublichen Gefahren gegenüber, mit denen unsre vielfach verkommene Zeit droht, die Theologie gegen die Philosophie nicht länger verhalten, will sagen: man kümmert sich nicht um ein-

ander — ist die folgende metaphysische Lehre unseres Denkers. Fichte nämlich sträubt sich aus streng wissenschaftlichen Gründen, also mit vollem Rechte, eine Schöpfung innerhalb des Raumes und der Zeit anzunehmen. Er läßt sich auf keinen zeitlichen Anfang ein, eben so wenig wie die unendlich tiefe Weisheit der heiligen Schrift sich darauf einläßt, indem sie bei Moses nur sagt: „Am Anfange“ und wiederum beim Evangelisten Johannes nur sagt: „Am Anfange“. Daß diese ganz andere Schöpfungsidee wie die der gewöhnlichen Auffassung sehr Vieles wegräumt, was jede spekulative Forschung unmöglich macht, ist gewiß. So fällt auch die Schwierigkeit gänzlich fort, welche Schopenhauer macht. Er erhebt bekanntlich ein arges Geschrei über den Causalnexus, über den Unterschied zwischen dem a parte ante und a parte post.

Doch noch mehr. Durch die Fichte'sche Darstellung der Schöpfung durch Gott nähern wir uns um vieles der endlichen Lösung eines der schwersten, metaphysischen Probleme, welches auch auf die bisherige dogmatische Eschatologie durch Beengung von Seiten einer noch mangelhaften Exegese schwer drückt. Nämlich: das Problem vom Ursprunge des Uebels. Wie Viele behaupten, es sey längst gelöst, Philosophen und Theologen, und zwar durch die Lehre von der menschlichen oder überhaupt creatürlichen F r e i h e i t. Leere Einbildung! Es ist vielmehr noch völlig ungelöst. Selbst Leibniz scheiterte an der Lösung. Aber Fichte, wie e r die Idee der Weltschöpfung gefaßt, metaphysisch verstanden wissen will, bringt uns vorwärts auch in Bezug auf den Ursprung des Uebels. Denn es muß allerdings philosophischerseits behauptet werden, Gott, der vollkommene, kann nur eine vollkommene Welt schaffen. Und so schafft er sie auch. Ist die Welt, wie wenigstens die irdische in unserem Zeitverlauf unvollkommen, ist sie nicht bloß voll der Güter, sondern auch voll der Uebel, und w e l c h e r Uebel, Martern, Qualen, ohne Aufhören, so muß gesagt werden, Gott hätte nie eine Welt geschaffen, wenn er v o r a u s gewußt hätte (!), daß daraus so entsetzliche, unzählige Leiden der Creatur entstehen würden. Auch darf Gott mit keinem Uebel in Zusammenhang gebracht werden. Gott ist für kein Uebel verantwortlich. Auch ist wohl zu bedenken, was wohl nicht viele Philosophen und Theologen überlegt haben, daß das Ereigniß des Uebels, der Marter, der Qual durch keine (jetzige oder künftige) Seligkeit ungeschehen, wieder gut gemacht werden kann, also **nicht** vergütet. Dieß bedenke man wieder und wieder aus Gründen der Vernunft und der Wahrheit.

Faßt man dagegen die Schöpfung mit unserm Fichte nicht zeitlich, nicht räumlich, sondern als einen ewigen Akt, so fällt das V o r a u s wissen Gottes, da es für Gott weder Vergangen-

heit, noch zeitliche Gegenwart, noch Zukunft giebt, fort, an die Stelle des Vorauswissens tritt das Allwissen im Sinne dessen, was im Wesen der Dinge und zwar vor allem in Gottes Wesen gegründet und somit unvergänglich ist. Auf diese Weise allein kann das Problem vom Ursprunge des Uebels wissenschaftlich gelöst werden. —

Doch, ich muß mir leider Einhalt thun. —

Zum Schlusse noch dieß. Milde, strengste Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit nach allen Richtungen hin sind die Grundzüge in Immanuel Fichte. Es hat nie einen gesunderen, folgerichtigern Denker gegeben, als er sich uns bewährt in seinen umfassendsten, wie in seinen kleinsten Schriften. Fichte ist nicht etwa ein hervorragendes Talent, Fichte, der Sohn, ist ein Genie, wie sein Vater es war. Wer dieß zu leugnen sich erdreistet, in dem ist Grund davon entweder ein ihm vielleicht selbst unbewußter Neid oder eine Schwäche seiner Erkenntnißkraft. Fichte hat eine ganz neue Metaphysik geschaffen. Man darf nur alle die Consequenzen ziehen, welche er in seinem Systeme bereits ausspricht, und die neue, unumstößliche, bis in's Detail ausgeführte Metaphysik ist da, deren höchste, erhabenste Spitze — nochmals sey es jetzt ein für alle Mal festgestellt — der ethische Theismus unseres Denkers ist. — Endlich sey es mir noch gestattet, zu bekennen, obwohl Vielen, wie unsre Gegenwart im Durchschnitte nun einmal geartet ist, das sehr gleichgültig seyn wird, daß ich in Immanuel von Fichte alle die Eigenschaften finde, welche ich von jedem wahren Philosophen fordere, wie er denn mein Lieblingsphilosoph unter allen Denkern der neuern und neuesten Zeit ist.*)

Königsberg in Ostpreußen. **Alexander Jung.**

Die transscendentale Physik und die sogenannte Philosophie. Eine deutsche Antwort auf eine „sogenannte wissenschaftliche Frage“ von Friedrich Zöllner. Mit den Bildnissen und Handschriften von Crookes, Slade und Hansen nebst 8 Tafeln in Lichtdruck und 1 Tafel in Steindruck. Wissenschaftliche Abhandlungen III. Band. Leipzig, Staackmann, 1879.

Der erste und zweite Band dieses hervorragenden Werkes wurde vom Hrn. Herausgeber in dieser Zeitschrift besprochen. Der dritte sollte weitere Arbeiten zur Astrophysik bringen. Allein die Herausforderung des Hrn. Prof. Wundt in seiner Broschüre: Der Spiritismus ꝛc. (1879) veranlaßte den Hrn. Verfasser, diesen

*) Man vergl. drei meiner Schriften mit diesem Nekrologe: „F. W. J. Schelling und meine Unterredung mit ihm 1838 zu München“, Leipzig, Fr. Fleischer; „Panacee und Theodicee“, 2 Th., Leipzig, F. A. Brockhaus; und meine soeben erschienenen, auch, wenn möglich, von Philosophen, Theologen und Naturforschern zu lesenden: „Moderne Zustände“, im Verlage von Wilhelm Werther in Rostock. —

Band der weiteren Begründung und Vertheidigung des Spiritismus zu widmen. Vorausgeschickt ist eine treffliche Ansprache an William Crookes. Die Schrift selbst leitet sich durch eine reichhaltige Vorrede ein, in welcher der Verfasser den Begriff der Transscendentalphysik feststellt und seinen wissenschaftlichen und religiösen Standpunkt nach Rechts und nach Links kennzeichnet in kritischer Berücksichtigung von Aussprüchen namhafter Schriftsteller von mehr oder minder verwandter oder ausgesprochen gegnerischer Richtung, unter den letzteren besonders du Bois-Reymond und Wilhelm Wundt. Er nimmt Veranlassung Protest gegen die Wiederkehr der Scholastik zu erheben, vertheidigt die Freiheit der Wissenschaft gegen die päpstliche Encyclica, verwirft die Vivisektionen wie die Ansprüche des modernen Judenthums, erwartet eine christliche Wiedergeburt des deutschen Volkes und befürwortet die Rückkehr zur Kantischen Philosophie oder vielmehr das Wiederaufleben derselben (wenigstens in ihren Hauptgrundlagen, wie sie inhaltlich in Kant's praktischer Philosophie ꝛc. hervorgetreten sind, wenn wir den Verfasser genau richtig verstehen).*) Seiner Begeisterung für Kant gibt der Verf. einen besonders prägnanten Ausdruck in der Wiedervorführung von enthusiastischen Worten, welche er schon S. 283 des ersten Bandes seiner Wissensch. Abhandlungen ausgesprochen hatte. Aus Lichtenberg's Schriften und aus Immermann's „Münchhausen" führt er noch Hauptstellen vor, die ihm in gleicher Richtung zu gehen scheinen. Wenn der Verf. das Glaubensbekenntniß Lichtenberg's heranzieht, das darauf hinausläuft, Christi Lehre, gesäubert von Verunreinigungen, als das vollkommenste System (der Religion) anzuerkennen, aber zu glauben, daß es ein philosophisches System gebe, das ganz aus der reinen Vernunft erwachse und eben dahin führe (er meint das Kantische), und dann die Frage aufwirft: „Wäre es nicht gut, die Theologie etwa mit dem Jahre 1800 für geschlossen anzunehmen und den Theologen zu verbieten, fernere Entdeckungen zu machen?" so widerspricht dem der Verf. nicht, obgleich er hätte widersprechen können und sollen. Eine Stelle aus Kant soll dann beweisen, daß derselbe die ehrenvolle Mission einer Wiedergeburt des Christenthums der Naturwissenschaft und ihren Vertretern, den Naturforschern, übertragen habe. Kant habe bereits die Ueberzeugung ausgesprochen, daß es künftig noch werde bewiesen werden, daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unaufhörlich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe ꝛc. Daß der Verf. auf diese hypothetischen Aeußerungen

*) Das heißt, wenn unsere Annahme richtig ist, daß Zöllner eine theoretische Begründung der praktischen Philosophie für möglich und nothwendig hält.

Kant's (die er nachher bis auf die nicht ganz zu verwerfende blasse Möglichkeit, die man besser auf sich beruhen lasse, einschränkt) etwas zuviel Gewicht legt, ist zu ersehen aus dem Artikel J. Kant und E. Swedenborg in des Recensenten Philosophischen Schriften (Philosophische Schriften Hoffmann's VI. Band, S. 426—450). Viel angemessener wäre die Bezugnahme auf Lessing (vergl. Die Unsterblichkeitslehre Lessing's in den Psychischen Studien [die Herder's wird folgen] VI. J. 1879, und den IV. Band der Werke Baader's), auf Herder, Baader und beziehungsweise selbst auf Schelling und Krause gewesen.

Die Schrift selbst enthält folgende Stücke: 1. Der Spiritismus und die sogenannten Philosophen. Offener Brief an Hrn. Prof. Dr. Wilhelm Wundt, S. 1—82, 2. Der Spiritismus und die sogenannten Mathematiker. Offener Brief an Hrn. Prof. und Akademiker Dr. A. Buttlerow, S. 85—104, 3. Zur Vertheidigung des Amerikaners Henry Slade, S. 107—308, 4. Deutsche Naturforscher „von unanfechtbarer Glaubwürdigkeit" vor dem Richterstuhl von Buchhändlern, Juden und liberalen Protestanten, S. 311—390, 5. Die Transscendentalphysiologie und der sogenannte animalische Magnetismus mit besonderer Rücksicht auf die Experimente des Magnetiseurs Carl Hansen, S. 393—558, 6. Der Spiritismus und die christliche Offenbarung. Offener Brief an Hrn. Consistorialrath, Professor der Theologie Dr. Ch. E. Luthardt, S. 561—626. Es folgt noch ein Nachtrag: Hr. Magnetiseur C. Hansen in Altenburg. Versuche über Biomagnetismus mit Influenz-Elektricität von Prof. Dr. A. F. Weinhold, S. 629—639. Beigegeben sind neun Tafeln.

Da wir in diesen Blättern nicht auf das gesammte Detail des umfangreichen Bandes (639 Seiten) eingehen können, so fassen wir unsere Besprechungen in drei Hauptpunkten zusammen: 1. Die eigenen Experimente Zöllner's und die Berichterstattungen über die Anderer. 2. Die Erklärungsversuche dieser Erscheinungen, die Theorie. 3. Die Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern, die Kritik und Polemik.

Was den ersten Punkt angeht, so müssen wir der Methode, der Umsicht, Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und Geschicklichkeit des Experimentators die vollständigste Anerkennung zollen und behaupten, daß in allen diesen Rücksichten Zöllner nicht im Geringsten hinter den Leistungen seiner bewährtesten Vorgänger, namentlich des großen Forschers und Experimentators William Crookes, zurückbleibt, und daß seine thatsächlichen Ergebnisse vollkommen sicher gestellt erscheinen, so überraschend und befremdend sie dem ersten Anblick erscheinen mögen. Zöllner hat mit Recht nach sorgfältigster Forschungsmethode die Erfahrung, das Experiment sprechen lassen, ohne der unberechtigten Frage Eingang zu verstatten, ob die hervorgetretenen Erscheinungen sich in unsere bis-

herigen Anschauungen einfügen lassen. Denn unsere bisherigen Anschauungen konnten bedingte, beschränkte, der Erweiterung und durch sie geforderter Umbildung fähige seyn. Die empirische Forschung sieht nicht danach aus, oder genauer, sie ist wirklich nicht der Art, daß sie je erschöpft werden könnte, und wie in der Vergangenheit neue Entdeckungen Modificationen und sogar Umbildungen bis dahin geltender Anschauungen herbeigeführt haben, so war dieß von vornherein nach gewissen Richtungen hin auch noch weiterhin zu erwarten. Großen Forschern geziemt daher vor allem der Muth, für neue Entdeckungen gegen die Vorurtheile jener Eingebildeten einzutreten, die sich selbst in als unverbrüchlich angenommene Ansichten fest eingewurzelt haben oder höchstens nur solche Erweiterungen des Wissens annehmen wollen, welche sich in ihre gewohnten Ansichten oder Meinungen einreihen lassen. Zöllner's Leistungen in der Astrophysik sind so bedeutend, daß ihm der Rang eines großen Forschers zuerkannt worden ist, was sogar der crasse, übrigens kenntnißreiche Atheist und Materialist Hermann Sonnenschmidt zu bestätigen sich gedrungen fand (Kosmologie: Geschichte und Entwicklung des Weltbaues, 2. Aufl. S. 326, 360). Nun kann zwar auch ein großer Physiker in Einzelnheiten irren, aber man wird doch wohlthun, erst die Vorlagen eines solchen Forschers vorurtheilslos und umsichtigst kennen zu lernen und allseitig zu prüfen, bevor man ein Urtheil abgibt. Wir unsererseits können, wie gesagt, die Umsicht, die Sorgfalt und den Scharfsinn nur bewundern, womit Zöllner seine thatsächlichen Ergebnisse gewonnen hat. Zöllner's Berichterstattungen über die Ergebnisse anderer Forscher und Experimentatoren auf dem Gebiete des Spiritismus und animalischen Magnetismus, von Wallace, Varley, Crookes, Nikolaus Wagner, Joseph Eduard Schmid rc. und von Carl Hansen, sind mit größter Sorgfalt erstattet und inhaltlich in hohem Grade erstaunlich. Mit Recht hat Zöllner nach einer gedrängten Orientirung über die Geschichte des animalischen Magnetismus*) die überaus merkwürdigen Experimente Hansen's in größtem Detail vorgeführt, weil sie nach allen jenen hundertfältigen Ableugnungen der Unwissenheit, des Vorurtheils und der Entstellung, wie sie trotz Mesmer, Wolfart, Carus, Passavant, Reichenbach und Ennemoser (um nur diese wenigen deutschen Namen zu nennen) gäng und gebe geworden sind, so evident und eclatant die Wirklichkeit und Wahrheit animalisch-magnetischer Erscheinungen beweisen, daß jede Widerrede vergeblich ist und die Anwendung der magnetischen Kraft zu Heilzwecken ungehemmter wie bisher sich zum

*) Wenn Zöllner den für seine Zeit energischesten und der Erkenntniß des Wesens nach tiefsten Vertheidiger des animalischen Magnetismus unter den deutschen Philosophen, Franz Baader, nicht erwähnt, so kann dieß kaum auf etwas Anderem als auf der Unbekanntschaft mit seinen Werken beruhen.

Wohle der Menschheit entfalten kann.*) Die Erklärung der spiritischen und magnetischen Erscheinungen, die Theorie derselben, befindet sich erst in den ersten Stadien ihrer Entwickelung. Hier tritt uns ein Problem der schwierigsten, aber auch wichtigsten Art entgegen. Denn da es unmöglich ist, die zwei Strömungen spiritischer Erscheinungen, die medianimischen und die materialisationistischen sowie die magnetischen für Täuschungen zu halten, so ist nichts gewisser, als daß unsere bisher zur Vorherrschaft gelangte vermeintliche Wissenschaft einer unermeßlich tiefgreifenden Umgestaltung unterzogen werden muß. Wenn Sonnenschmidt sagt: „Wo Thatsachen vorliegen, hat die (vermeintliche, R.) Denkbarkeit nicht mehr zu entscheiden, sondern es handelt sich nur noch um die Erklärung (also objektive Denkbarkeit, R.) des Unerhörten", so ist er mit der gesammten Gesellschaft der Atheisten beim Worte zu nehmen. In der That werfen diese exakt ermittelten, evidenten Thatsachen die gesammte üble Wirthschaft des Pantheismus, Naturalismus, Hylozoismus und Materialismus über den Haufen. Auch Schopenhauer und v. Hartmann sinken zurück in wesenlosen Schein. Fragen wir nun: was hat Zöllner für die wissenschaftliche Erklärung, die Theorie der von ihm evident gestellten Erscheinungen und der sichergestellten spiritischen und magnetischen überhaupt geleistet, so können wir ihm zwar unsere Bewunderung seiner Geisteskraft, Charakterstärke und Experimentirkunst mit aller Entschiedenheit aussprechen, aber auch eine Reihe von Bedenken nicht zurückhalten.

Man vermißt eine übersichtliche Zusammenfassung seiner Theorien der spiritistischen und magnetischen Erscheinungen und muß sich seine bezüglichen Gedanken aus dem weitschichtigen Werke mühsam zusammensuchen, wobei nicht leicht ist, die Sicherheit zu gewinnen, ihn überall ganz genau verstanden zu haben. Folgt eine solche Zusammenfassung in einer Fortsetzung des Werkes nach, so wird dieses Bedenken um so mehr hinwegfallen, als Gründe vorlagen den dritten Band nicht noch mehr auszudehnen. Die philosophischen Gedanken, auf welche Zöllner bei seinen Erklärungsversuchen sich stützt, gehen guten Theils auf Kant zurück. Es hat aber den Anschein, als ob er den Standpunkt Kant's in seinen vorkriticistischen und in seinen kriticistischen Schriften nicht überall unterscheide und dem strengen Kriticismus, der theoretische Erkenntniß des Uebersinnlichen ausschließt, nicht eigentlich huldige. So sieht es nach seinen Berufungen auf die Gotteslehren von Newton, Hartsoeker, den vorkriticistischen Kant nicht danach aus, als bestreite er mit Kant

*) Daran ändert sich auch nichts durch Hrn. Prof. Weinhold's Broschüre: Hypnotische Versuche.

die Zulänglichkeit von Beweisen für das Daseyn Gottes, der Seele rc. und verweise dieß Alles in das Gebiet des Glaubens aus moralischen Gründen. Kant als eine Art Propheten des Spiritismus in Anspruch zu nehmen, ist mißlich genug, schon weil er die allerdings zur Sprache gebrachte Hypothese einer dereinstigen Entdeckung einer Gemeinschaft der menschlichen Seele mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt weiterhin so gut wie fallen, wenigstens gänzlich dahingestellt seyn läßt*). In der Vorrede zu seiner Schrift: „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" finden sich folgende Aeußerungen: „Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht mangeln .... Welcher Philosoph hat nicht einmal zwischen den Betheuerungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels die einfältigste Figur gemacht, die man sich vorstellen kann? Soll er die Richtigkeit aller solcher Geistererscheinungen gänzlich ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, sie zu widerlegen? Soll er auch nur eine einzige dieser Erzählungen als wahrscheinlich einräumen? Wie wichtig wäre ein solches Geständniß (!), und welche erstaunliche Folgen zieht man hieraus, wenn auch nur eine solche Begebenheit als bewiesen vorausgesetzt (!) werden könnte? Es ist wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich sich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen und sich an das Nützliche (!) zu halten. Weil dieser Anschlag aber vernünftig ist, so ist er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden ... Er (Kant) bekennt mit einer gewissen Demüthigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand, — — — wie gemeiniglich wo man nichts zu suchen hat, — — — er fand nichts**)". Kant schließt die Vorrede mit der ironischen Bemerkung, daß der Leser das Vornehmste der Abhandlung nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Uebrige aber belachen werde. — Dieß ist die ganze Kantische Prophetie des Spiritismus! Dabei fehlt es in der Schrift selbst nicht an unzuständigen Bewitzelungen und Ver-

*) „Die Folge, die sich aus diesen Betrachtungen ergibt, hat dieses Ungelegene an sich, daß sie die tiefen Vermuthungen des vorigen Hauptstücks ganz entbehrlich macht" rc. S. W. Kant's, II, 355. Den Gipfel der Verspottung bilden die Worte S. 356.

**) Kant leugnet also ab, was er in jenem Briefe an Fräulein v. Knobloch zugestanden hatte. Vergl. den genannten Brief vom Jahre 1763 (nicht 1758) in Zöllner's Wissenschaftlichen Abhandlungen I, 194—198.

spottungen aller Geisterverkehr-Gläubigen. Dazu kommt noch, daß Kant in seiner Anthropologie den animalischen Magnetismus sich nur als Betrug denken kann, indem er sagt: „Gröber, wenigstens schädlicher (als die freche Lüge einer Treulosen) war der Betrug, den die Bauchredner, die Gaßnere, die Mesmerianer u. dgl. vermeinte Schwarzkünstler verübten.“ (S. Werke Kant's von Hartenstein, 2. Aufl. VII, 462. Vergl. S. 474, 502, 507). Zu den widersinnigen Dingen, die selbst bei Vernünftigen Eingang fänden, blos darum, weil allgemein davon gesprochen werde, gehören nach Kant unterschiedslos die Sympathie, die Wünschelruthe, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, die Einflüsse der Mondwechsel auf Thiere und Pflanzen 2c.*).

Was nun die Zöllner'sche Annahme einer vierten Raumdimension angeht, die sich auf Kant zurückführt, so halten wir sie für ein noch nicht genug geklärtes Problem, auch nach den scharfsinnigen Erläuterungen, welche v. Hellenbach im 2. Bande seiner „Vorurtheile der Menschheit“ dargeboten hat. Zöllner hat Erscheinungen beobachtet, welche sich ihm nur durch die Annahme einer vierten Raumdimension zu erklären schienen, und die Erscheinungen waren allerdings der Art (z. B. Verschwinden und Wiedererscheinen eines Tisches), daß eine solche Erklärung nicht allzufern zu liegen scheinen konnte. Aber hätte Zöllner statt dessen nicht auf den Gedanken kommen können, diese Erscheinung aus einem Vermögen der Geister zu erklären, die Theile des Tisches im Nu in seine Atome, die uns unsichtbar sein würden, aufzulösen und wieder zusammenzufügen, wodurch uns der Tisch wieder sichtbar würde? Diese Annahme würde allerdings ein enormes Vermögen der Geister voraussetzen, erfordern; aber wer will die absolute Unmöglichkeit solches Vermögens höher organisirter Geister erweisen? Nehmen wir einen andern Fall, den des Transports materieller Körper aus allseitig umschlossenen Räumen eines materiellen Körpers, wovon Zöllner Beispiele gibt, und auch eine selbstbeobachtete Erscheinung vorführt. Hier soll nun nach Zöllner dem allseitig eingeschlossenen Körper die vierte Dimension eine Oeffnung bieten, herauszukommen, ohne durch die Wandungen des einschließenden Körpers hindurchzugehen

*) Werke Kant's, II, 365. Bezüglich der Wirkung der Einbildungskraft von Frauen auf die Frucht hätte sich Kant eines Anderen belehren können aus K. Christ. Krauses Abhandlung von den Muttermälern, Leipzig Gollner 1758. Dieselbe Schrift erschien 29 Jahre später abermals unter dem Titel: Von der Wirkung und dem Einflusse der Einbildungskraft auf die Frucht, Leipzig. Weygand, 1787. Die wesentlich gleiche Auffassung fand sich schon in des Königsberger Univ. Prof. der Medicin Joh. Jak. Woyt's Schatzkammer medicinischer und natürlicher Dinge, welches Werk, zuerst 1707 erschienen, in 6. Auflage 1729 in Leipzig bei Lamb wieder aufgelegt wurde. S. S. 616—21. Vergl. Philos. Schriften von Hoffmann VI, 438.

(ohne sie zu durchdringen). Dieß bleibt uns unbegreiflich, undenkbar, da wir das Verhältniß der angenommenen vierten Dimension zu dem dreidimensionalen Raum und zu dem eingeschlossenen und umschließenden Körper in keiner Weise zu fassen vermögen, also auch nicht das Herauskommen ohne Durchdringung. Ist ein solcher Transport faktisch geschehen, und eine Reihe von Beobachtungen bezeugen es, so müßten wir auch hier eher eine Lösung in die Atome und Wiederzusammenfügung voraussetzen, als eine unfaßbare Oeffnung durch eine vierte Dimension. Würde auch diese Erklärung nicht angenommen (sie genügt auch uns nicht), so könnte der die Thatsache Anerkennende, dächte er nicht weiter, sich nur sagen müssen: die Wirkung ist offenbar, die Ursache ist verborgen. Aber es gab einen Philosophen, der weiter dachte. Schon Baader waren Thatsachen solcher und anderer Transportirungen sehr wohl bekannt. Da er die materielle Atomistik, die nur Materie aus Materie, idem per idem erklärt, als flach, sinnlos, widersprechend mit Recht verwarf, so mußte seine Erklärung beregter Erscheinungen tiefer greifen. Er erklärt sich hierüber in folgender Weise:

„Vorerst muß uns jeder (einsichtige N.) Naturphilosoph zugeben, daß das materielle Wesen doch nur das wegen seiner fortlaufenden Erzeugung oder vielmehr seines fortlaufenden Erzeugtwerdens fortdauernde Produkt nichtmaterieller Principien ist, ohne welche der Urstand jenes Wesens so wenig als sein Bestand denkbar wäre, welches folglich in seinem Bestande entweder gänzlich oder doch wenigstens auf einige Zeit verschwinden müßte, falls man jene Produktivität seiner immateriellen Principien entweder gänzlich oder doch auf einige Zeit hemmen oder ihnen eine andere Richtung zu geben vermöchte. Und wenn man darum eine höhere, jene Produktivität niederhaltende Macht sich denken kann, ja sogar anderer Gründe wegen denken muß, so scheint der Gedanke wenigstens nichts Absurdes zu enthalten, daß eine temporäre Suspension jener Produktivität oder Produktion unter gewissen Bedingungen eintreten könnte, in welchen oder während welcher das materielle Corpus gleichsam in einem geistigen Menstruum aufgelöst verschwände, so wie der Salzkrystall in seinem flüssigen Menstruum verschwindet, ohne doch radical zerstört zu seyn, ja ohne selbst bei seinem Verschwinden an einem Ort und seinem Wieder-zum-Vorschein-Kommen an einem andern einer Zeitsuccession unterworfen zu seyn*)." Baader fügt (in e. Anm.) hinzu: „Es gibt Erfahrungen und Beobachtungen, welche uns die Vermuthung nahe legen, daß es mit der Permanenz der Materie sich ebenso verhält, wie bei der

*) Lehrt nicht auch Faraday die Durchdringlichkeit der Materie unter gewissen Bedingungen?

Permanenz einer Lichtscheibe, welche man durch das schnelle Drehen eines lichten Stabes effectuirt." Als eine Folge dieser Einsicht hebt Baader hervor, daß ein Geistwesen so gut und noch leichter ein materielles Wesen in sich verbergen könne als dieses jenes, daß also ein ungleich kräftigeres Geistwesen unter gewissen Bedingungen ein materielles Wesen in sich aufzuheben, in dieser Aufgehobenheit in andere Materien — diese durchdringend und also nicht verletzend — einführen und in denselben wieder als materiell abzusetzen vermöge. (S. Werke Baaders, IV, 158—160).

Könnte nun Zöllner uns ganz evidente Beweise für die Existenz einer vierten Raumdimension geben, die sich etwa mit Baader's Ansicht verbinden ließe, so würde es Pflicht seyn, sie unbefangen zu erwägen. Denn da seine Hypothese von so bedeutenden Forschern wie Kant, Gauß, Riemann und noch andern namhaften Mathematikern für wenigstens logisch möglich erklärt wird, und zum Theil wohl für noch etwas mehr als dieß, so kann ihr doch wohl vorerst der Rang eines zu lösenden Problems zuerkannt werden. Wollte Zöllner eine besondere Abhandlung über seine Raumtheorie an das Licht stellen, so wäre zu wünschen, er möchte uns eingehender und zusammenhängend die Geschichte der Entwickelung seiner Hypothese mit Rücksicht auf namhafte Philosophen und Mathematiker vorführen und auch diejenigen seiner Gegner in Untersuchung ziehen, die er bisher sehr wenig, wie Lotze (Metaphysik von H. Lotze, S. 193ff., 226ff., 230, 254ff.), oder gar nicht wie Stumpf (Aus der vierten Dimension von Stumpf im 1. Heft des XIV. Bandes der Philosophischen Monatshefte (1878) S. 13—30.), Spir („Ob eine vierte Dimension des Raumes denkbar ist," in derselben Zeitschrift [Ph. M.] VI. Heft des XV. Bandes, S. 350—52. [1879]), Michelis, Benno Erdmann, Dubicker ꝛc. berücksichtigt hat. — Die Transcendental-Physik und Physiologie haben jedenfalls noch andere Fragen zu lösen als die der Raumdimensionen. Die erstere hat vor Allem die Frage zu beantworten, ob ein Physisches im Jenseits nachweisbar ist, und wenn, wie es sich von dem Irdischmateriellen unterscheidet, ob die Geister reine Geister sind und ob sie dann nur ein feineres Physisches wie eine Hülle annehmen und wieder entlassen können, oder ob ein feineres Physisches als Organ und Werkzeug von dem Geistigen unabtrennbar, wenn gleich in übermateriell- (nicht übernatürlich-) physiologischen Processen veränderbar ist? Die Transcendental-Physiologie hätte nicht bloß nach den Processen der überirdischen Leiblichkeit der Geister zu fragen, sondern auch danach, ob eine überirdische Welt natürlicher Wesen sie umgeben, wie in vielen medianinischen Mittthei-

lungen behauptet wird. Beide hätten die Gesetze, Mittel und Wege zu erforschen, vermöge deren die Geister Wirkungen auf die irdische Natur- und Geisterwelt zu üben und Rückwirkungen zu empfangen vermögen. Ueberdieß wären noch die Ursachen und Gesetze des animalischen Magnetismus zu enthüllen in Fortsetzung und Erweiterung der bezüglichen Ergebnisse der Forschungen Baader's, Eschenmayer's, J. Kerner's, Passavant's, Reichenbach's, Ennemoser's und Anderer.

Für alle diese und verwandte Untersuchungen hat unter allen Philosophen Baader am Meisten vorgearbeitet. Nicht bloß der IV. Band seiner S. Werke enthält vielseitige Beiträge zu solchen Untersuchungen, sondern dieselben ziehen sich auch durch fast alle Bände der Gesammtausgabe hindurch. Baader berührt sich mit Kant's Theorie des Raumes und der Zeit allerdings, inwiefern er einräumt, daß Kant zwar mit seiner Bestimmung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit als subjektiver Anschauungsformen zu weit gegangen sey, wenn er Zeit und Raum jede Objektivität abgeleugnet habe — denn die statuirte empirische Realität ist doch nur die Wirklichkeit der subjektiven Anschauung —, daß er aber doch damit das abstrakte Unwesen der Zeitlichkeit erkannt und damit zugleich der Einsicht in die gleichfalls abstrakte Natur der Materie näher gekommen sey als seine Nachfolger*) (Fichte, Schelling und Hegel, R.). Baader will damit sagen, daß die zeitlich-räumlich-materielle (beengende, R.) Existenzweise des Menschen nicht die ursprüngliche und nicht die vollendete, vollendende, sey, daß er sich durch religiös-sittliche Lebensführung in eine höhere Region nach diesem Leben zu erheben habe, in welcher er — angelangt — nicht zwar raum-, zeit- und naturlos, aber raum-, zeit- und naturfrei werde. Sollte dieß nicht geschehen können ohne eine solche Umbildung seiner Organisation zur Befähigung erweiterter Raumanschauung durch eine vierte (und in höheren Stufen einer fünften, sechsten 2c.) Raumdimension, so wäre gegen die Raumdimensions-Erweiterung nichts zu sagen, nur daß sie nicht ins Grenzenlose gehen könnte. Aber eben das ist die Frage, ob die raumfreie oder zunächst doch freiere Existenzweise des abgeschiedenen Menschen die Raumdimensionen-Erweiterung verlangt, oder ob die größere Raumfreiheit nicht auch im dreidimensionalen Raum erlangbar wäre. —

---

*) S. Werke Baader's VIII, 219. Vergl. VIII, 287, wo die Aeußerung Kant's herangezogen wird: „es sey auch bei den gröbsten Täuschungen der Sinne nicht zu verkennen, daß der Opferduft, den Grazien und Horen in diesem Reihentanze von den Altären der Natur aufsteigen lassen, für eine höhere Ordnung der Dinge und in eine uns jetzt noch unsichtbare Welt aufsteige.“

Wie der Kantianismus mit den Dogmen der evangelischen Confession sich soll vereinbaren, wie die letztere mit jenem sich soll verschmelzen können, ist uns nicht begreiflich. Die für die Geschichte der Philosophie unstreitig eminente Größe Kant's wird für uns durch Manches verdunkelt, woraus wir zwei Punkte herausheben. Kant erklärt, er müsse das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, (Werke Kant's von Hartenstein, 2. A. III, 25.) d. h. er spricht der theoretischen Vernunft das Vermögen ab, Uebersinnliches zu erkennen, d. h. von Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit ꝛc. wirkliches Wissen zu erlangen. Dann aber kann auch die praktische Vernunft nicht wirkliches Wissen gewähren. Inhaltlich ist Kant's praktische Philosophie überaus ideenreich und großartig, wenn auch gar mancher Correktur bedürftig, aber die philosophische Begründung ist gekünstelt, weil sie mit Verneinung theoretischer Erkenntniß doch wieder Theorie des Praktischen aufzustellen versuchen muß. Sollen aber die Postulate der praktischen Philosophie nicht Theorie, nicht Wissen, seyn, so hätte sich die Kantische Philosophie — a potiori — von der Kritik des Dogmatismus und der Auffassung des formal Apriorischen abgesehen — als Glaubensphilosophie bekennen müssen, wenn auch in anderer Form als bei Hamann, Herder, Jacobi. Nimmt man hinzu, daß Kant auch der theoretischen Vernunft unvermeidliche Widersprüche zuschreibt (Kant's Werke v. H. III, 272—273, 293.), so kann man zwar der trotz Dem und Jenem eminenten Denkkraft und der Größe des Charakters dieses hochbegabten Philosophen volle Bewunderung darbringen, aber man kann doch die Grundlagen seiner Philosophie, so hoch man auch seine Aufrechterhaltung des Apriorischen (wäre es nur nicht zum Subjektiven gemacht) stelle, nicht in Allem theilen und darf noch höhere Leistungen der Philosophie erwarten. Ja, solche liegen bereits — allerdings mehr inhaltlich als formlich — in reicher Fülle in den Werken Baader's vor, inhaltlich weit näher verwandt mit Kant als mit Fichte, Schelling und Hegel. Denn Kant hält — wenigstens im moralischen Glauben — Gott, Schöpfung, Freiheit und Unsterblichkeit aufrecht. Diese Bemerkungen über Kant könnten auf den ersten Blick von den Gedanken Zöllner's sehr weit entfernt zu liegen scheinen. Bei näherer Betrachtung möchte sich aber herausstellen, daß der Gegensatz wenigstens nicht so groß ist, als zuerst scheinen mag. Denn jedenfalls geht Zöllner über die Schranken der Lehre Kant's hinaus und zwar in der Richtung auf Baader zu; wenn auch vielleicht ohne Kenntniß dieser inhaltlichen Annäherung. In seinem offenen Briefe an Luthardt bekennt sich Zöllner zum philosophischen Rationalismus ohne im Mindesten mögliche und wirkliche Inspirationen aus der höheren (jenseitigen) Welt auszuschließen,

die er also in ihrer Sphäre unter gewissen Bedingungen und innerhalb gewisser Grenzen als inhaltlich werthvoll anerkennt, nur daß er darin niemals wissenschaftliche Erkenntniß einräumt. Dieß widerspricht Baader nicht, nach welchem alle Wissenschaft, also auch die Religionsphilosophie, rational seyn soll, wenn auch die Religionslehren aus göttlicher Offenbarung (Inspiration) stammen, nur nicht ebenso die religionsphilosophischen Erkenntnisse. Ihm ist auch die Einsicht nicht fremd, daß das Selbstbewußtseyn die Bedingung aller menschlichen Erkenntniß ist, was er in der Weise ausspricht, daß nur ein von sich selbst wissendes Wesen von Anderem, sey es unendlich (unbedingt), sey es endlich (bedingt), natürlich oder geistig, wissen könne. (S. Werke Baader's, VIII, 202, 226). Die Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens im Geistigen und Sinnlichen ist ihm ebenfalls nicht unbekannt, nur ist ihm diese Beschränktheit keine so enge wie bei Kant, dem alles Uebersinnliche, sofern es über das blos Formale, Apriorische hinausgeht*), unerkennbar ist, während Baader eine begrenzte Erkenntniß des Uebersinnlichen gegen Kant behauptet. Wenn wir Zöllner recht verstehen, so steht er hierin nicht auf der Seite Kant's, sondern Baader's. Bezüglich der Raumtheorie ist wenigstens soviel Gemeinschaftliches vorhanden, daß beide (B. u. Z.) die Objectivität des allgemeinen (Z. sagt absoluten) Raumes anerkennen. Dagegen nimmt Zöllner die Kantische Subjektivität der Raumanschauung an, ohne die Objektivität des „obsoluten" Raumes zu leugnen, die er sogar der Kantischen Vernunftkritik vindiciren will, und hält sie damit für einen Specialfall, sofern anders organisirte Geistwesen andere Specialformen der Raumanschauung haben könnten, während Baader in der Annahme der Subjektivität unserer Raumanschauung, die ihm mit der Annahme einer bloßen Einbildung gleich steht, eine Trübung und Verwirrung der Raumlehre erblickt (S. Werke Baader's XIII, 320.), dennoch aber in der damit verknüpften Annahme der Möglichkeit einer anderen Raumanschauungsweise eine Annäherung an die Erkenntniß der Abstraktheit der Raumanschauung des in die materielle Leiblichkeit eingegangenen Menschen einräumt (S. W. Baader's VIII, 219). Die Raumanschauung und das räumliche Wirken des Menschen ist nach und für Baader nicht sowohl ein Specialfall, als vielmehr eine Folge der Degradation des Menschen, insofern sie nicht die ursprüngliche (unvermittelt normale) und auch nicht die des Vollendungszustandes (des vermittelt und fixirt normalen) ist und bestimmter als eine durch

*) Das Apriorische als das Centrale wird von Baader anerkannt, ohne daß er sich zu den einseitigen Aprioristen gesellt.

die Materialisirung seiner Leiblichkeit und seiner Naturregion bewirkte Beschränkung und Einengung zu fassen ist. Mit der Erhebung des Menschen über die irdische Lebensregiou in die überirdische (nicht darum übernatürliche) erhebt sich der Mensch nach Baader über die irdische Beschränktheit seiner Raum- (aber auch seiner Zeit-)Anschauung wie seines Wirkens und wird zwar nicht raum-, zeit- und naturlos, wohl aber raum-, zeit- und naturfrei. Für Baader ist es oberflächlich, wenn Kant die die irdische (beschränkte, beschränkende) Raumanschauung bedingende Organisation des Menschen und der ihn umgebenden Natur (beides untrennbar) auf ein Belieben Gottes zurückführt, der auch eine andere Organisation und Naturordnung und damit eine andere Raumanschauungsform für uns hätte wählen können, während er sie in einem verschuldeten Herabsinken und einer Herabsetzung (Degradation) des Urmenschen und der Menschheit aus der überirdischen (nicht übernatürlichen) in die irdische Region hätte finden sollen. Da die Kantische Subjektivitätsanschauung aber wenigstens die Alleinmöglichkeit und Verfestigung der irdischzeitlichen Raumanschauung vermeidet, so steht er der Erkenntniß der Wahrheit doch noch weit näher als seine Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel, welche sich jener Verfestigung schuldig machten; nur daß Fichte und Schelling in verschiedener Weise über sich selbst hinausgingen. (Philosophische Schriften von Hoffmann VI, 450—472 [die Unsterblichkeitslehren J. G. Fichte's und Schellings].

Zöllner hält die zu erringende Raumfreiheit oder doch größere Raumfreiheit nur durch Annahme einer vierten rc. Raumdimension für möglich. Baader scheint dieses Erforderniß nicht zu kennen und folglich nicht anzuerkennen und die größere, ja selbst die vollendende Raumfreiheit einer anderen und höheren Organisation des Menschen auch im dreidimensionalen Raum für möglich zu erachten. Er spricht sich darüber nicht aus, weder bejahend noch verneinend*), und darum stünde von seinem Standpunkt aus der Anerkennung einer vierten oder mehrerer Raumdimensionen nichts entgegen, wenn der strenge Beweis ihrer Erforderlichkeit für die größere sowie die höchst erreichbare, vollendende Raumfreiheit höher und höchst organisirter Geistwesen im Jenseits geführt werden sollte, oder sogar auch für

---

*) Auch wo Baader (S. Werke XIV, 78) bei einem Geisteskranken mitten aus seinen Wahnvorstellungen eine Aeußerung hervorblitzen sah, die er tiefsinnig fand, und die ihm noch am Ehesten zu dem Gedanken einer über die Dreiheit hinausgehenden Mehrheit von Raumdimensionen hätte Anlaß geben können, spricht er nichts von einer Möglichkeit einer vierten rc. Raumdimension. Jener Geisteskranke hatte ihm nämlich unter Anderem gesagt, „daß der Himmel mit jedem neuen Ankömmling weiter und größer, die Hölle mit jedem neuen Ankömmling enger und kleiner werde“.

die Wirkung jenseitiger höher organisirter Geister auf die irdische Materie, namentlich bei Dislocationen, beim Verschwinden und Wiedererscheinen materieller Gegenstände und auch der Geister selber. Nun hat zwar Zöllner verschiedentlich, besonders im III. B. s. W. Abhdl. in dem Abschnitt seiner Experimente und im offenen Brief an Luthart mit dem Aufwande großen Scharfsinns die vierte Dimension zu begründen gesucht und v. Hellenbach hat ihm in seinen „Vorurtheilen der Menschheit" (2. Band, S. 744, 114 ff.) auf merkwürdig eingehende und scharfsinnige Weise secundirt — und dennoch wollen schwerste Bedenken nicht weichen. Wir müssen abwarten, ob Zöllner sie noch zu beseitigen vermag oder nicht, wenn uns auch keine sonderliche Erwartung vorschwebt.

Was Zöllner von Oetinger und Fricker für die vierte Dimension vorbringt, spannt auf den ersten Blick die Erwartung. Allein Oetinger schließt doch zu rasch aus des Apostels Paulus Unterscheidung von Breite, Länge, Tiefe und Höhe auf die Existenz einer (für uns unanschaubaren) vierten Dimension, da doch zwei von diesen vier Bezeichnungen (Höhe und Tiefe) nur eine und dieselbe Dimension bezeichnen können, widrigenfalls man Paulus die haltlose Annahme von vier anschaubaren Dimensionen zuschreiben müßte, nicht aber eine vierte unanschaubare Dimension. Sagt Oetinger mit Recht: „Die Geister haben Vermögenheiten, die wir nicht kennen", also auch nicht ausmessen können, so können dieselben doch nicht in der vermeintlichen vierten Dimension aufgehen, sondern höchstens könnte unter den neuerworbenen Vermögen allenfalls auch das der vierdimensionalen Anschauung des Raums vorkommen und zwar bedingt durch die mit der höheren Organisation erworbenen neuen Vermögen, die sich nicht minder auch auf die Zeitanschauung und auf das Physische erstrecken müßten. Die Umbildung der irdischen Organisation in die überirdische (nicht übernatürliche) im Jenseits muß den ganzen Menschen ergreifen, nach Geist, Seele und Leib, nach den geistigen, seelischen und physischen (natürlichen) Vermögenheiten. Daß sich darunter das Vermögen erweiterter — freierer — Raumanschauung und räumlichen Wirkens befinden würde, ist dem Pauliner nicht zweifelhaft; es fragt sich nur, ob sie durch eine vierte Dimension bedingt seyn könnte und wäre. Diese anzunehmen ist überaus schwierig, weil uns jede Möglichkeit versagt ist, sie in irgend ein denkbares Verhältniß zu den drei uns bekannten, anschaubaren, Dimensionen zu setzen*) und weil man fragen kann, wenn für die abgeschiedenen

*) Metaphysik von Lotze, S. 254. Vergl. Mühry: Ueber die exakte Naturphilosophie v. A. S. 36, 80. — Hauptpunkte der Metaphysik von Kirchner, S. 77, 84 ff. — Die Analysis der Wirklichkeit von Liebmann

höher organisirten Geister eine vierte Dimension anschaubar ist, warum nicht noch höher auch eine fünfte, sechste u. s. w.? Und welche wäre denn die höchste, da eine doch die höchste seyn müßte, weil die Kantische Annahme eines Fortschritts, einer Vervollkommnung ins Unendliche doch rein unhaltbar ist, wie Kant auch einmal, unbekannt ob vorübergehend oder endgültig, eingesteht. Oetinger hatte die Annahme einer vierten Dimension, wie Zöllner zeigt, von Fricker hergenommen. Ist sie nun bei diesem besser begründet? Auch er deutet sie aus des Apostels Paulus Länge, Breite, Tiefe, Höhe heraus, indem er unrichtig Tiefe und Höhe als zwei Dimensionen nimmt, während sie doch nur vom Standpunkt des Menschen aus betrachtet zwei Seiten und Ausdrücke für eine und dieselbe Dimension sind. Was Fricker in seinem Manuscript, das nie gedruckt wurde, und Oetinger aus ihm vorbringt, sagt nur aus, was nicht bestritten wird, daß die wiedergeborenen, zu höherer, überirdischer Organisation gelangten Menschengeister des Jenseits unbeschreiblicher Schönheiten, die uns verborgen seyen, sich erfreuten, uns unbekannte Vermögenheiten erlangt hätten ꝛc. Die weiteren Ausführungen Fricker's und Oetinger's können als Folgerungen aus den Aussprüchen des Apostels Paulus angesehen werden (Eph. 3, 18), deren Berechtigung bezüglich der Herrlichkeiten des vollendeten Lebens der Erlösten uns nicht zweifelhaft ist, wohl aber die Deutung der „Höhe" (neben Länge, Breite und Tiefe) auf eine vierte geometrische Raumdimension.

Es ist nicht erweislich, daß Paulus die Höhe geometrisch als vierte Raumdimension verstanden wissen will. Paulus hat offenbar Hiob XI, 7—9 im Auge gehabt, wo in umgekehrter Folge von der Höhe, Tiefe, Länge, Breite der Vollkommenheit des Allmächtigen (in seiner Weltschöpfung) gesprochen wird, aber nicht von einer unserer Anschauung verschlossenen Dimension. Höhe und Tiefe sind, wie gesagt, eine und dieselbe Dimension, nur von unserem Augpunkt aus betrachtet, zerfallen sie in zwei Seiten (derselben Dimension). Wären Höhe und Tiefe zwei Dimensionen, so zerfiele auch die Breite und die Länge in je zwei Dimensionen, jene nach Rechts und Links, diese nach Vornen und Hinten (beziehungsweise nach Oben und Unten). Diese beziehungsweisen Richtungen von einem Punkte aus sind aber nicht Dimensionen zu nennen, sonst müßten wir nicht drei anschaubare Dimensionen, sondern sechs unterscheiden: Richtung nach Oben und Unten, nach Rechts und Links, nach Hinten und Vornen. Weder Hiob noch Paulus wollten mit der Wahl ihrer vier Bezeichnungen eine geometrische

---

(2. Aufl. S. 72 ff.), der die Auffassung des Leibniz (Op. Philos. ed. Erdmann pag. 606) reproducirt.

Lehre aussprechen, sondern nur die Größe und Erhabenheit der Schöpfung auch im Raume verkündigen. Wenn wir Zöllner recht verstehen, so sagt er im Nachfolgenden seiner Mittheilungen über Fricker und Oetinger, Hiob und Paulus im Grunde dasselbe wie wir, und wenn er in den Aussprüchen Hiob's und Paulus' eine Art Vorahnung der von ihm geltend gemachten vierten Dimension erblickt, keine wissenschaftliche Erkenntniß, so führt sich seine eigene Behauptung der vierten (uns unanschaubaren) Dimension im mathematischen Sinne im besten Falle lediglich auf eine hypothetische, problematische Annahme zurück, die eben darum noch nicht als erwiesene Thatsache gelten kann. Sein Experiment und seine Erklärung sind zwei verschiedene Dinge.

Daß Jesus zu den Juden sagt: „Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen" und zu Petrus: „Da ich hingehe, kannst du mir dießmal nicht folgen, in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Und ob ich hingehe, euch die Stätte zu bereiten, will ich doch wiederkommen und euch zu mir nehmen" (Wissenschaftliche Abhandlungen III, 612), beweist noch nicht eine vierte Dimension. Denn wenn Jesus etwa von der Erde ferne dreidimensionale Regionen (Räume, Wohnungen) im Auge gehabt hätte, so würden ihm die Juden und Petrus auch nicht haben nachkommen können: wenn er aber, wie wir annehmen, seine durch Ueberwindung der Sünde und des Todes vergeistigte, verklärte Leiblichkeit im Auge hatte, so konnte er ihnen unsichtbar werden, ohne sich räumlich in ferne Regionen zu begeben und konnte durch Herablassung (Descendenz) seinen Jüngern erscheinen und ihnen wieder durch Erhebung (Ascendenz) entschwinden, ohne räumliche Entfernung.*) Jesu Erhebung in seine leibliche Verklärung gilt Zöllner für Eintreten in die vierte Dimension, sein Erscheinen den Jüngern für Eintreten in den dreidimensionalen Raum aus der vierten Dimension. Aber dieß ist eben die Frage, ob dieser von uns unbestrittene Vorgang des Erscheinens und Verschwindens nothwendig die Annahme einer vierten Dimension erfordert. Wenn uns also bis dahin die vierte Dimension problematisch bleibt, so gilt uns doch der grobe Ausfall v. Kirchmann's gegen jene Mathematiker und Philosophen, die eine vierte Dimension theils vermuthen, theils annehmen, für nicht ausreichend berechtigt. Ist nach v. Kirchmann die logische Möglichkeit der Annahme nicht zu bestreiten, so könnte sie in dem Falle reellen Werth gewinnen, wenn zwingende Gründe der Erfahrung, die freilich nur indirekte seyn könnten, hinzutreten sollten. Weder

*) Vergl. Osterbuch oder die Worte des Auferstandenen von Rudolf Stier, 2. Aufl. S. 89 ff. Baader's Werke IV, 159—162. Registerband XVI, 203—208 (Artikel: Geist und Geister).

ist man berechtigt, Kant, Gauß, Riemann 2c. Phantasterei und Hinüberführung zum Aberglauben Schuld zu geben, wenn sie die Möglichkeit einer vierten Dimension vermuthen oder annehmen, noch ist es richtig, daß Zöllner sich durch „geschickte Taschenspieler“ habe betrügen lassen, da er vielmehr in Rücksicht der Experimente selbst mit größter Kaltblütigkeit, Ruhe, Umsicht und Besonnenheit verfahren ist — wie sein großer Vorgänger W. Crookes. Die Gültigkeit seiner Theorie ist von der seiner Experimente zu unterscheiden. Sollte sich seine Hypothese, mehr ist sie für uns noch nicht, im Fortgang der spiritischen Untersuchungen entschieden nicht bewähren, so würde sie eben fallen, wie andere erlaubte und scharfsinnige Hypothesen gefallen sind, ohne daß sie deßhalb Phantastereien gewesen seyn mußten. Wenn man alle noch nicht bewährten Hypothesen und Irrthümer für Phantastereien erklären wollte, so müßten wohl alle großen Forscher beziehungsweise der Phantasterei beschuldigt werden, und man müßte behaupten, daß unsere Wissenschaften nur durch eine Unsumme von Phantastereien groß geworden seyen. Was eine besondere Zeitströmung für Wissenschaft hält, wie die zum Oefteren wieder hervorgetretene jetzige materialistische (die übrigens bereits im Weichen begriffen ist), ist voll von Irrthümern, deren ein guter Theil wirklich von Phantasterei kaum zu unterscheiden ist. Wir schließen diese Betrachtungen mit der Behauptung: Erwiesen ist nur, daß eine für unsere Sinne unsichtbare Region abgeschiedener Geister, die nicht jeder Art von Leiblichkeit entkleidet sind, experimentell als existirend ermittelt ist,*) aus welcher unter gewissen Bedingungen Wirkungen auf irdisch lebende Geistwesen, auf unsere Sinne und unsere materielle Umgebung möglich und wirklich sind, was auch ohne die Annahme einer für die jenseitigen Geister anschaubaren, zu dem dreidimensionalen Raum hinzukommenden vierten Raumdimension erklärbar erscheint.

Was endlich seine Selbstvertheidigung wie seine Vertheidigung Slade's betrifft, so ist Zöllner in der Sache selbst im höchsten Grade im Rechte, und wenn er in seiner Entrüstung so leichtfertiger, schmählicher und leidenschaftlicher Ausfälle gegen ihn und Slade, wie sie zu Tage getreten sind, und die ganze unwürdige Behandlung der Sache selbst, bis zur äußersten Schärfe der Ausdrücke vorgeht, ohne doch je die Linie des Zuständigen zu überschreiten, so offenbart sich darin der Ernst und die Tiefe seiner Ueberzeugung so wie der mannhafte Muth und die Charakterstärke des genialen Forschers im hellsten Lichte.

Fr. Hoffmann.

---

*) Bezüglich der Evidenz der ermittelten Thatsachen vergleiche man den 2. Band der Schrift: Die Vorurtheile der Menschheit von L. B. v. Hellenbach, S. 76, 90. Wir beurtheilen hier nicht v. Hellenbach's Theorie.

Bibliographie.

R. Adamson: On the Philosophy of Kant. Edinburgh, Douglas, 1879.
J. Aprent: Das Menschenleben in seiner sittlichen Erscheinung. Volks-Ausg. Preßburg, Heckenast, 1879 (3 M.).
R. Ardigò: La Morale dei positivisti. Milano, Battezzati, 1879.
Aristotle's Nicomachean Ethics Book V. Edited by H. Jackson. London, 1879.
E. Arnold: The Light of Aria; or, the Great Renunciation. Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism (as told in Verse by an Indian Buddhist). London, Trübner, 1879.
J. Bascom: The Science of Ethics as Science of Duty. New York, Putnam, 1879.
E. Baltzer: Fünf Bücher vom wahren Menschenthum. Ein Hausfreund. Leipzig, Eigendorf, 1880 (3 M.).
— — —: Empedocles. Eine Studie zur Philosophie der Griechen. Ebd. (2, 40).
B. Bauer: Das Urevangelium u. die Gegner der Schrift „Christus u. die Cäsaren". Berlin, Grosser, 1879 (1 M.).
J. Barthélemy-Saint-Hilaire: Ueber Metaphysik. Einleitung in die Metaphysik des Aristoteles. Uebersetzt &c. von E. P. Goergens. Berlin, Grieben, 1879 (3 M.).
J. J. Baumann: Handbuch der Moral nebst Abriß der Rechtsphilosophie. Leipzig, Hirzel, 1879 (7 M.).
E. E. Baumstark: Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage. 2. Bd. Frankfurt, Heyder, 1879 (9 M.).
G. Bellonci: Il sistema nervoso e la coscienza. Bologna, Azzoguidi, 1879.
Berkeley's Abhandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntniß. Mit Erläuterungen u. prüfenden Anmerkungen versehen von Prof. Ueberweg. 2. Aufl. Leipzig, Koschny, 1879 (1 M.).
J. A. Bernard: Histoire des révélations et communications diverses: leur raisons d'être. Paris, Téqui, 1879.
E. Bersot: Etudes et discours (1876—1878). Paris, Hachette, 1879.
F. Bertinaria: L'Ozio, saggio di Filosofia civile. Discorso. Genova, 1879.
G. G. Bianconi: La teoria Darwiniana e la creatura detta indipendente. 2 edizione riveduta. Bologna, 1879.
F. Bonatelli: Intorno all' attività psichica. Memoria etc. Roma, 1879.
A. Bouché-Leclercq: Histoire de la divination dans l'antiquité. Vol. I. Paris, Leroux, 1879.
C. Bray: Psychological and Ethical Definitions on Physiological Basis. London, Trübner, 1879 (2 Sh.).
H. Brocher de La Fléchère: Les révolutions du droit. T. I. Introduction philosophique. Paris, Sandoz, 1879.
G. Buccola: La dottrina dell' Eredità e i fenomeni psicologici. Palermo, 1879.
R. M. Buke: Man's Moral Nature. An Essay. London, Trübner, 1879.
G. v. Bytschkow: Wesen, Bedeutung u. Anwendung der „freien Wissenschaft". Göttingen, Vandenhoeck, 1879 (1, 20).
F. Caesar: Christian Wolff in Marburg. Rede &c. Marburg, 1879.
H. Calderwood: The Relations of Mind and Brain. London, Macmillan, 1879.
H. Candler: Groundwork of Belief: being an Inquiry into the Origin and Foundation of the Religious Sentiment. London, K. Paul, 1879.
W. B. Carpenter: The Principles of Mental Physiology. With their Applications etc. Fifth Edition. London, K. Paul, 1879 (12 Sh.).

S. Casara: Il sistema filosofico rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino. III ediz. Milano, 1879.
M. T. Ciceronis de Legibus libri IV. Erklärt von A. du Mesnil. Leipzig, Teubner, 1879 (1, 90).
W. W. Clark: A Forecast of the Religion of the Future. London, Trübner, 1879.
G. Claß: Ueber die Frage nach dem ethischen Werth der Wissenschaft. Erlangen, Deichert, 1879 (3 Pf.).
A. Classen: Wie orientiren wir uns im Raum durch den Gesichtssinn? Jena, Fischer, 1879 (1 M.).
W. K. Clifford: Lectures and Essays. Ed. by L. Stephen and F. Pollock. London, Macmillan, 1879.
F. R. Conder: Drei Ideale menschlicher Vollkommenheit. Nach der Mischna, den Satzungen Loyola's und der Ethik des Aristoteles. Leipzig, Schulze, 1879 (75 Pf.).
C. S. Cornelius: Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Halle, Rebert, 1880 (2 M.).
G. Delaunay: Etudes de biologie comparée. 2é partie: Physiologie. Paris, 1879.
M. Dessauer: Der deutsche Plato. Erinnerungsschrift zu M. Mendelssohn's 150jährigem Geburtstage. Berlin, Stuhr, 1879 (75 Pf.).
Descartes: The Method, Meditations, and Selections from the Principles of D. Translated from the Original Texts. 6 Edition. With a new Introductory Essay by J. Veitch. London, Blackwood, 1879.
J. ten Doornkaat-Koolmann: Die Sprache nach M. Carrière und Andren. Vortrag. 2. Aufl. Norden, Braams, 1879 (1 M.).
J. Duboc: Die Psychologie in der Liebe. Zweite [Titel-] Aufl. Detmold, Meyer, 1879 (4 M.).
J. Durdik: Poetika jakozto aesthetica umêni básnickeho. Prag, Kober, 1879 (2, 10).
J. Edmunds: Kant's Ethics: the Clavis to an Index. Including Extracts from several Oriental Sacred Scriptures etc. Louisville, 1879.
T. Edwards: Notes on Mill's „Examination of Hamilton's Philosophy". London, Thacker, 1879.
B. A. Egger: Eigenthümlichkeit und Erziehung. Eine Studie. 2. Aufl. Wien, Fromme, 1879 (1 M.).
G. H. Ellis: On a Foundation for Religion. Boston, Ellis, 1879.
Esposizione ragionata della Filosofia di Antonio Rosmini, con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova. 2 voll. Roma, 1879.
R. Falckenberg: Ueber den intelligiblen Charakter. Zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre. Halle, Pfeffer, 1879 (2 M.).
J. P. Fisher: Faith and Rationalism; with short Supplementary Essays on Related Topics. New York, Scribner, 1879.
J. Fiske: Darwinism and other Essays. London, Macmillan, 1879.
Foucher de Careil: Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, d'après des lettres inédites. Paris, 1879.
L. Foucou: Apperçu d'une nouvelle Logique. P. I. Paris, Reiff, 1879.
A. Fouillée: Histoire de la Philosophie. Nouvelle édition. Paris, Delagrave, 1879.
A. de Fries: Die Substanzenlehre John Locke's, mit Beziehung auf die Cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht. Bremen, v. Halem, 1879 (2 M.).
J. Frohschammer: Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's u. Spinoza's. München, Ackermann, 1879 (3, 60).

S. Germain: Oeuvres philosophiques, suivies de pensées et de lettres inédites et d'une notice par H. Stupuy. Paris, 1879.
H. Göring: Sophie Germain. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Philosophie. Gymnasial-Programm. Basel, 1879.
J. v. Görres: Die christliche Mystik. Neue Auflage. Bd. I. Regensburg, Manz, 1879 (9 M.).
H. Gottsched: Die pädagogischen Grundgedanken des Amos Comenius. Inaug.-Diss. Jena, 1879.
P. Gregoriades: Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι. Göttingen, Vandenhoeck, 1879 (1, 80).
Grunddragen af Emanuel Hvalgrens filosofiska system. Göteborg, 1879.
M. Guthrie: On Mr. Spencer's Formula of Evolution as an Exhaustive Statement of the Changes of the Universe, followed by a Resumé of the most important Criticisms of Mr. Spencer's First Principles. London, Trübner, 1879.
E. Haeckel: Les preuves du Transformamisme, réponse à Virchow. Traduit etc. par J. Soury. Paris, Baillière, 1879.
W. Hahn: Deutsche Poetik. Berlin, Besser, 1879 (4, 50).
Joh. Georg Hamann's von Königsberg Dienst- und Ruhejahre. Der Lebensgeschichte andrer Theil. Gütersloh, Bertelsmann, 1879 (2, 50).
C. Hammer: Commentatio de Ciceronis topicis. Gymnasial-Programm. Landau, 1879.
Harnoch: De Philonis Judaei λόγῳ inquisitio. Königsberg, Hartung, 1879 (1 M.).
L. B. Hellenbach: Die Vorurtheile der Menschheit. Zweiter Bd. Wien, Rosner, 1879 (6 M.).
L. Hermann: Der Einfluß der Descendenzlehre auf die Physiologie. Die Vorbildung für das Universitätsstudium, insbesondre das medicinische. 2 Rectoratsreden. Leipzig, Vogel, 1879 (1, 60).
J. J. Honegger: Katechismus der Culturgeschichte. Leipzig, Weber, 1879 (2 M.).
J. L. Hoppe: Sociale Uebelstände zweier Confessionen. Ein psychologisch-religiöses Zeitbild. Leipzig, Schlicke, 1879 (2, 80).
A. Houslaye: Les destinées de l'âme. Paris, Lévy, 1879.
W. v. Humboldt: Ansichten über Aesthetik und Literatur. Seine Briefe an Ch. G. Körner. Herausg. von F. Jonas. Berlin, Schleiermacher, 1879 (3 M.).
E. Jaesche: Das räumliche Sehen. Stuttgart, Enke, 1879 (4 M).
R. P. Jaffre: Cours de philosophie adapté au programme du baccalauréat ès-lettres. Paris, 1879.
F. Jonard: Spiritualisme et Matérialisme. Paris, 1879.
S. Johnson: Oriental Religions and their Relation to Universal Religion. London, Trübner, 1879.
W. Jolly: Education: its Principles and Practice, as Developed by G. Combe, Author of The Constitution of Man. Collated etc. London, Macmillan, 1879.
N. S. Joseph: Religion, Natural and Revealed. A Series of Progressive Lectures for Jewish Youth. London, Trübner, 1879.
A. Jung: Moderne Zustände. Rostock, Werther, 1880 (7 M.).
Justini, philosophi et martyris opera. T. II ed. III. Ed. J. C. T. Otto. Jena, Fischer, 1879 (8 M.).
A. Kanngiesser: De Lucretii versibus transponendis. Göttingen, Ludewig, 1879 (1 M.).
W. Kaulich: Contra Glaubensbekenntniß eines modernen Naturforschers. Prag, Fellt, 1880 (1 M.).
J. H. v. Kirchmann: Erläuterungen zu Leibniz' kleinen philosophischen Schriften. Philos. Bibliothek Heft 281—83. Leipzig, Koschny, 1879 (1, 50).

F. Kirchner: Die Hauptpunkte der Metaphysik. Cöthen, Schettler, 1880 (4 M.).
J. Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt. 2. Aufl. 2 Bde. Innsbruck, Rauch, 1879 (16, 80).
W. Knight: Studies in Philosophy and Literature. London, K. Paul, 1879.
F. Körner: Die Seele und ihre Thätigkeiten. Nach den neuesten Forschungen auf Grund physiologischer Gesetze für Theologen, Pädagogen, Juristen und Gebildete dargestellt. Leipzig, Eigendorf, 1880 (5, 40).
E. Laas: Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. Erster allgemeiner und grundlegender Theil. Berlin, Weidmann, 1879 (6 M.).
F. Lampertico: Sulla statistica Teorica in generale e su M. Gioja in particolare. Roma, 1879.
J. P. Lange: Die Menschen- und Selbstverachtung als Grundschaden unsrer Zeit. Eine Folge der Verwahrlosung der Lehre v. d. Gottverwandtschaft des Menschen. Heidelberg, Winter, 1879 (2, 80).
P. K. Lange: Ueber Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. Plauen, Neupert, 1879 (1, 50).
Larisch: Ein Beitrag zur Kritik des zweiten Buchs von Seneca's naturales Quaestiones. Gymnasial-Programm, Patschkau, 1879.
Lastarria: Leçons de Politique positive. Ouvrage traduit de l'espagnol par E. de Rivière et L. Mikorski. Paris, 1879.
G. Le Bon: L'homme et les sociétés, leurs origines et leurs histoire. Paris, 1879.
A. v. Leclair: Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley u. Kant angebahnten Erkenntnißtheorie. Prag, Tempsky, 1879 (5, 60).
A. Lederer: Die Methodik der Gewöhnung ꝛc. Wien, Pichler, 1879 (1 M.).
C. E. C. Leslie: Essays in Political and Moral Philosophy. Dublin, Hodges, 1879.
Ch. Letourneau: Science et Matérialisme. Paris, 1879.
G. H. Lewes: The Study of Psychology. (Problems of Life and Mind. 3 series.) London, Trübner, 1879.
L. Liard: Die neuere englische Logik. Autorisirte Uebersetzung von Dr. J. Imelmann. Berlin, Denicke, 1879 (3 M.).
G. B. Licata: La Fisiologia dell' Istinto. Gl'istinti del senso. Napoli, 1879.
O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. 2te beträchtlich vermehrte Aufl. Straßburg, Trübner, 1880 (9 M.).
A. G. de Linares: La vita de los astros. Madrid, Conde, 1878.
Lomonaco: Studii storici sui principii della Legislazione. 3 vol. Napoli, 1879.
P. Mainländer: Die Philosophie der Erlösung. Zweite (Titel-) Auflage. Berlin, Hoffmann, 1879 (7, 50).
T. Mamiani: Della Religione Positiva e Perpetua del genere umano. Milano, Treves, 1879.
A. Matiné: Platon et Plotin: études sur deux théories philosophiques. Paris, Hachette, 1879.
H. Maudsley: Physiologie de l'esprit. Traduit de l'anglais par A. Herzen. Paris, 1879.
P. Mauro: Il Principio della Sapienza. 2 edizione. Napoli, 1879.
D. E. Mielke: Das Princip des Weltganzen und der Polarismus. Bromberg, Fischer, 1879.
M. J. Monrad: Denkrichtungen der neueren Zeit. Eine kritische Rundschau. Deutsche vom Verfasser (Prof. d. Philos. an d. Universität zu Christiania) selbst besorgte Bearbeitung. Bonn, Weber, 1879 (6 M.).
A. Montagu: Cours de philosophie scientifique et ses consequences sociales. Paris, Ghio, 1879.
F. Mosser: L'esprit de l'Economie politique. 2me édition. Naples, 1879.

M. Müller: Origine et développement de la religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde; trad. par J. Darmasteter. Paris, Reinwald, 1879.

A. Runcke: Das moderne Naturgefühl. Deutsch und Preußisch. Zwei Vorträge. Gütersloh, Bertelsmann, 1879 (80 Pf.).

A. Netter: De l'intuition dans les découvertes et inventions, ses rapports avec le positivisme et le darwinisme. Strasbourg, Treuttel, 1879.

E. B. Nicholson: The Rights of an Animal: a new Study in Ethics. London, Paul, 1879.

A. Nitsche: Ueber Psychophysik im Allgemeinen u. einige besondre Leistungen derselben. Gymnasial-Programm, Innsbruck, 1879.

J. B. Oechtering: Offenbarung und Wissenschaft. Vortrag. Chicago, Rühlbauer, 1879 (60 Pf.).

E. Oelsner: Der Gott des neunzehnten Jahrhunderts. Religionsphilosophischer Versuch. Breslau, Schletter, 1879 (1, 50).

H. Osthoff: Das physiologische und psychologische Moment in der sprachlichen Formenbildung. Berlin, Habel, 1879 (1, 75).

Paludan-Müller: Das Sichtbare und das Unsichtbare. Deutsche Ausgabe von Schuhmacher. Gotha, Perthes, 1879 (2, 40).

G. C. Paoli: Studii di Naturalismo ordinati a un sistema di Filosofia Naturale. I fascicolo. Camerino, 1879.

J. Pereire: Die religiöse Frage. Uebersetzt von H. Deutsch. Wien, Rosner, 1879 (1, 60).

R. Peschel: Aphorismen zur Kantischen Philosophie, nebst Andeutungen eines positiven metaphysischen Standpunkts. Basel, Schwabe, 1879 (1, 20).

G. Petri: Sull' odierno conflitto tra i Rosminiani e i Tomisti; studio storico, critico, morale del sac. A. Valdameri esaminato. Torino, 1879.

E. H. Pettersch: Apollonius von Tyana, der Heiden-Heiland. Eine philosophische Studie. Berlin, Mayer & Müller, 1879 (1, 20).

F. S. Petz: Kosmos u. Psyche oder philosophische Untersuchungen über die Welt und die Seele, über deren Wesen, Ursprung ꝛc. Mainz, Kupferberg, 1879 (2 M.).

L. Pfeifer: Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart. Programm des Lyceums v. Dillingen, 1879.

Platonis opera quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Vol. XII, pars 1. Leipzig, Tauchnitz, 1879 (6 M.).

A. Poëy: M. Littré et Auguste Comte. Paris, Baillière, 1879.

W. Pole: The Philosophy of Music; being the substance of a Course of Lectures etc. London, Trübner, 1879 (10½ Sh.).

J. Popper: Der Ursprung des Monotheismus. Berlin, Heimann, 1879 (10 M.).

— — —: Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. Socialphilosophische Betrachtungen ꝛc. Zweite [Titel-] Aufl. Ebd. (2, 40).

Porphyrius' vier Bücher von der Enthaltsamkeit. Ein Sittengemälde aus der römischen Kaiserzeit. Aus d. Griechischen v. E. Baltzer. 2te (Titel-) Aufl. Leipzig, Eigendorf, 1879 (2 M.).

O Positivismo. Revista de Philosophia. Dirigida por T. Braga e J. de Mattos. Porto, 1879.

C. du Prel: Psychologie der Lyrik. Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie. Leipzig, Günther, 1879 (4 M.).

v. Prittwitz-Gaffron: Von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Vortrag. Reichenbach, Kuh, 1879 (50 Pf.).

The Problems of the World and the Church. Reconsidered in three Letters to a Friend, by a Septuagenarian. 3 Edition. With an Introduction by J. Booth. London, Longmans, 1879.

G. C. B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Bd. I. Bis auf Kant. Braunschweig, Schwetschke, 1880 (10 M.).
J. Pulsford: The Supremacy of Man: a Suggestive Inquiry of respecting the Philosophy and Theology of the Future. London, Hamilton, 1879.
R. Quäbicker: Karl Rosenkranz. Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie. Leipzig, Koschny, 1879.
A. de Quatrefages: The Human Species. 2 edition. London, Paul, 1879.
A. Reißig: J. J. Rousseau's Leben u. Wirken. Nebst Uebersetzung einiger Abschnitte aus dessen Gesellschaftsvertrag. Leipzig, Sigismund, 1879 (1, 20).
P. Regnaud: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. 2 partie. Paris, 1879.
E. Renan: Philosophische Dialoge und Fragmente. Uebers. von Dr. K. v. Zdekauer. Leipzig, Koschny, 1879 (6 M.).
S. Risicato: Sulle dottrine politiche di Platone e di Aristotele. Ragusa, 1879.
B. Ritter: Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Eusebius. Leipzig, Hinrichs, 1879 (6, 80).
S. Romero: A philosophia no Bresil: ensaio critico. Porto-Alegre, 1879.
A. Rosmini Serbati's philosophisches System. Uebersetzt aus dem Italienischen. Regensburg, Manz, 1879 (5 M.).
J. J. Rousseau: Emil oder über die Erziehung. Uebersetzt und mit Erläuterungen versehen von K. Reimer. 2. Aufl. 4.—7. Heft. Leipzig, Sigismund, 1879 (à 50 Pf.).
J. J. Sachse: Geschichte und Theorie der Erziehungsstrafe. Paderborn, Schöningh, 1879 (2, 50).
H. Sauvé: De l'union substantielle de l'âme et du corps. Réponse au R. P. Bottala. Paris, 1879.
F. Scaglione: Sulla libertà nella educazione in rapporto all' autorità e agli altri mezzi educativi. Palermo, 1879.
C. Schaarschmidt: Ueber den Werth des Lebens. Vortrag. Heidelberg, Winter, 1879 (60 Pf.).
— — —: Der Atheismus. Vortrag. Ebd. (60 Pf.).
C. A. Scherner: Daß die Seele ist. Neue Forschungen u. Entdeckungen in Briefen. Berlin, Schindler, 1879 (5 M.).
J. Schilde: Gegen pseudologische Transmutationslehren: ein entomologischer Nachweis irriger Studien zur Descendenztheorie. Leipzig, O. Wigand, 1879 (2, 50).
Schleiermacher's Reden über die Religion. Kritische Ausgabe, besorgt von G. C. B. Pünjer. Braunschweig, Schwetschke, 1879 (4, 80).
A. Schmidt: Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München, Stahl, 1879 (4 M.).
Marquis v. Seoane: Elliptische Philosophie des Verborgenwirkenden. Pantanomische Pentasophie oder das fünffache Universalgesetz. Thl. I: Die Integralphilosophie. Frankfurt, Rommel, 1879 (6 M.).
P. Siciliani: Socialismo, Darwinismo e Sociologia moderna. 2 edizione. Bologna, 1879.
C. Sigwart: Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheil. Tübingen, Fues, 1879 (2 M.).
— — —: Der Begriff des Wollens u. sein Verhältniß zum Begriff der Ursache. Ebd. (1, 50).
A. Simonin: Histoire de la psychologie: les trois grandes crises de l'humanité. Paris, Didier, 1879.
E. Snay: Darlegung des metaphysischen Fundamentalbegriffs. Breslau, Köbner, 1879 (1 M.).
Sneck: Papers in Education. 1 series: Proposal for a Change in the Plan of our Public Schools. New York, Steiger, 1879.

A. Solito de Solis: La Teorica degli Atti Umani in rapporti all' Etica, al Diritto ed alla Politica. Studii filosofici. Cotrone, 1879.

H. Spencer: Essays (Third Series): Scientific, Political, and Speculative. 3 Edition. London, Williams & Norgate, 1879.

— — —: The Data of Ethics. Ibid. 1879.

— — —: Die Thatsachen der Ethik. Nach d. 2ten englischen Aufl. übers. v. B. Vetter. Stuttgart, Koch, 1879 (9 M.).

F. Splittgerber: Aus dem inneren Leben. Erfahrungsbeweise für das Einwirken einer höheren Welt in das Seelenleben des Menschen. Ein Beitrag zur christlichen Mystik. Leipzig, Böhme, 1880 (2, 50).

L. v. Stein: Die Entwickelung der Staatswissenschaft bei den Griechen. Wien, Gerold, 1879 (1, 40).

F. J. Stein: Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien u. einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen. 2. Ausg. Würzburg, Woerl, 1879 (5 M.).

J. H. Stinson: Organon of Science. Eureka, Cal. 1879.

A. Stöckl: Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen u. socialen Lebens. Bd. I. Mainz, Kirchheim, 1879 (3, 50).

D. v. Strauß: Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft. Heidelberg, Winter, 1879 (6 M.).

E. Stugau: Philosophische Briefe an eine Frau. Leipzig, Haessel, 1879 (5 M.).

Supernatural Religion: an Inquiry into the Reality of Divine Revelation. Seventh Edition, thoroughly Revised. 2 vols. London, Longmans, 1879 (36 Sh.).

G. Teichmüller: Ueber das Wesen der Liebe. Leipzig, Duncker & Humblot, 1879 (4, 80).

— — —: Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Leipzig, Köhler, 1879 (60 Pf.).

Theta, XI, an den Spiritismus und seine Anhänger. 2. Aufl. Budapest, Lauffer, 1879 (80 Pf.).

J. Thoma: Geschichte der christlichen Sittenlehre in d. Zeit des Neuen Testaments. Haarlem (Leipzig, Harrassowitz), 1879 (6 M.).

G. Tiberghien: Eléments de Morale universelle. A l'usage des écoles laïques. Paris, Baillière, 1879.

— — —: Psychologie élémentaire. La science de l'âme dans les limites de l'observation. 3 éd. Bruxelles, 1879.

A. de Tréverret: L'Italie au XVIe siècle. Etudes littéraires, morales et politiques. 2 série: L'Aristote. Paris, Guichardin, 1879.

Tschofen: Die Philosophie A. Schopenhauer's in ihrem Verhältniß zur Ethik. München, Ackermann, 1879 (1, 40).

Unsere moderne Bildung im Bunde mit der Anarchie. 2te verb. u. verm. Auflage. Tübingen, Fues, 1879 (1, 20).

Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 15. Heft: E. Dreher, Ueber Wahrnehmen und Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnißlehre. Leipzig, Koschny, 1879 (1, 20).

T. Vignoli: Ueber das Fundamentalgesetz der Intelligenz im Thierreiche. Leipzig, Brockhaus, 1879.

J. Volkelt: Im. Kant's Erkenntnißtheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnißtheorie. Leipzig, Voß, 1879 (10 M.).

A. Wahltuch: Antropobiotica generale, ossia la vita dell' anima e del corpo nella condizione sana, inferma e convalescente. Firenze, Cellini, 1879.

T. Wechniakoff: Histoire naturelle des beaux types féminins et de la beauté. Pétersbourg, Schmitzdorff, 1879.

A. F. Weinhold: Hypnotische Versuche. Experimentelle Beiträge zur Kenntniß des s. g. thierischen Magnetismus. Chemnitz, Bülz, 1879 (80 Pf.).
H. Werner: Gibt es eine Seele? Eine psychologische Zeit- u. Streitfrage. Heilbronn, Henninger, 1879 (1, 20).
K. Werner: Die Psychologie, Erkenntniß- u. Wissenschaftslehre des Roger Baco. Wien, Gerold, 1879 (1, 70).
W. M. Westerby and C. Bradlaugh: Has or is Man a Soul? Verbatim report of a two Nights Public Debate etc. London, Freethought Publishing Company, 1879.
A. Wichard: La route de la pensée, ou l'art de concilier les intransigeances de la raison avec la des faits. Paris, Drouin, 1879.
C. Wiener: Die Begründung der Sittenlehre und ihre geschichtliche Entwickelung. Darmstadt, Brill, 1879 (80 Pf.).
Wille: Ueber ἔλεος καὶ φόβος in Aristoteles' Poetik. Berlin, Weber, 1879 (60 Pf.).
F. J. Winter: Der Individualismus. Eine Untersuchung über ein sittliches Problem der Gegenwart. Leipzig, Böhme, 1880 (1, 60).
M. Wohlrab: Vier gemeinverständliche Vorträge über Platon's Lehrer und Lehren. Leipzig, Teubner, 1879 (1, 60).
St. Wolf: Hypatia, die Philosophin von Alexandrien. Wien, Hölder, 1879 (1 M.).
J. Wright: The Grounds and Principles of Religion. London, Williams & Norgate, 1879.
H. L. Wunder: Annaeus Seneca quid de Dis senserit exponitur. Grimma, Jensel, 1879 (80 Pf.).
W. Wundt: Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniß und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Erster Band. Erkenntnißlehre. Stuttgart, Enke, 1880 (14 M.).
A. Wurtz: Die atomistische Theorie. Leipzig, Brockhaus, 1879 (5 M.).
W. H. Wynn: Thought, the Great Reality. Gettisburg, 1879.
Zeitschrift für Ethnologie. Herausg. v. A. Bastian u. R. Hartmann. 1. Heft. 11. Jahrg. 1879. Berlin, Wiegandt (20 M.)
Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Herausg. von M. Lazarus u. H. Steinthal. 11. Bd. 2. Heft. Berlin, Dümmler, 1879 (2, 40).
J. Ziaja: Die Aristotelische Lehre vom Gedächtniß u. von der Association der Vorstellungen. Gymnasial-Programm, Leobschütz, 1879.
R. Zimmermann: Lambert, der Vorgänger Kant's. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft. Wien, Gerold, 1879 (3 M.).
— — —: Kant und der Spiritismus. Ebd. (1 M.).
F. Zöllner: Die transscendentale Physik und die sogenannte Philosophie. Eine deutsche Antwort auf eine „sogenannte wissenschaftliche Frage". Wissenschaftliche Abhandlungen Bd. III. Leipzig, Staackmann, 1879 (10 M.).

Corrigenda.

Bd. 75 S. 49 Z. 11 v. u. lies Prolegomena statt Grundlegung.
„ ebd. „ 2 v. u. „ den Prolegomenen st. der Grundlegung.
„ S. 52 „ 11 v. u. „ subjectiven st. objectiven.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Leibniz als Religions=Friedensstifter

von

Dr. Wilhelm Wiegand.

Zweite Hälfte.

II.

Daß Leibniz nicht bloß durch inneren Beruf, durch seine Philosophie und Vaterlandsliebe zu seinem Friedenswerke aufgefordert wurde, sondern auch durch äußere Beweggründe, sowohl frühere als damalige Zeitumstände und hohe Autoritäten, das ist im Eingang und auch im nächst Vorhergehenden bemerkt worden; wir müssen diesen äußeren Einflüssen jedoch noch eine besondere Betrachtung widmen, aus welcher hoffentlich hervorgehen wird, erstlich daß jenes Werk nicht etwa die Schrulle eines unklugen oder eitlen Idealisten war, wie hie und da noch gemeint wird, sondern daß es eine laute Forderung der damaligen Zeit war, die sich auch später wiederholte; zweitens daß er in den trotz der Gunst der Zeitverhältnisse sich ergebenden ungewöhnlichen Schwierigkeiten das vorgesteckte Ziel zwar verfehlte, aber in denselben trotz der vom Tadel ausgespähten Schwankungen des Philosophen, der bei solcher Aufgabe auch Hofmann hatte seyn müssen, einen ebenso humanen wie gründlichen Character bewährte. Es gilt hier Ovid's Wort: Quem (currum) si non tenuit magnis tamen excidit ausis. Bei dem Verluste seines Processes appellirte er hochsinnig an die Nachwelt, eine Appellation, die bisher ihre vielfache Rechtfertigung fand, aber, worauf wir schlüßlich noch hindeuten werden, noch bis zu unsren Tagen nicht ihren Ausgang.

Wie die Parteien des 30j. blutigen Krieges endlich müde geworden waren, so wurden sie auch noch früher des darauf folgenden theologischen Wortkrieges müde, namentlich nach dem besonders für die Protestanten bedrohlichen Frieden von Nimwegen (1678 und 79) und sehnten sich nach Frieden, die Weitersehenden nach Wiedervereinigung, aus Furcht vor einem aber-

maligen Religionskriege zur abermaligen Freude des beutelustigen Frankreichs. Leibniz drückt sich in seiner Relation pour la cour impérial für die Nothwendigkeit des religiösen Friedens also aus: Cette paix, conclue à Munster et Osnabruc ressemblait à une éspece de trêve venue d'une lassitude commune, qui fait craindre que ce feu couvert sous les cendres ne reprenne un jour toute sa force. — On ne manque jamais de gens, qui voudront se servir de cette division des ésprits pour fomenter des desordres dans l'empire. — Aber schon lange vorher, mitten im 30j. Kriege, nach Lücke zwischen 1620 und 30, hatte Rupertus Meldenius in seiner Paranesis votiva pro pace ecclesiae ad Theologos augustanae confessionis Frieden und practische Frömmigkeit statt scholastischer Streit-Theologie gepredigt, unter Aufzählung der Sünden damaliger Theologen auf zehn Seiten und mit dem Schlusse: Serva nos Domine, alioquin perimus! — Rupertus war übrigens ein Anhänger der Concordien-Formel. — Für die Wiedervereinigung waren vor Leibniz auch katholische Theologen thätig gewesen, wie Georg Wicelius (1500 bis 1573), der an der damaligen alten und neuen Kirche auszusetzen hatte, nach mehrmaliger Wandlung Rath des Abtes zu Fulda wurde und als kurfürstlicher Rath zu Mainz starb, sowie der unwandelbare Cassander († 1568) in seiner Schrift De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anonym 1561, ferner derselbe in seinem auf kaiserliche Einladung über die damaligen Controverse 1564 abgegebenen Gutachten. Von protestantischer Seite bewiesen gleiche Thätigkeit Hugo Grotius († 1645) in seiner Schrift über die Wahrheit der christlichen Religion und Georg Calixtus (1586—1656), der humane Schüler Melanchthon's. Solche Stimmen wurden entweder bekämpft oder in der noch andauernden Hitze des Kampfes überhört, wenn nicht verketzert. — Einen nachdrücklicheren Schritt zur Wiedervereinigung, der in den weitesten Kreisen Aufmerksamkeit und Sympathie erregte, that, wenn auch indirect, ein katholischer Prälat Frankreichs, der ebenso durch Kanzelberedsamkeit wie durch theologische und philo-

sophische Wissenschaft, auch durch die Gunst König Ludwig's XIV. ausgezeichnete Bossuet (1627—1704) durch Veröffentlichung seiner Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse, Paris 1671 und öfter, in die Sprachen aller Cultur-Nationen übersetzt, worin er beredter Weise darstellte, wie die katholische Religion ebenso einfach zu glauben wie leicht zu üben sey, und ungewöhnliche Versöhnlichkeit gegen Nichtkatholiken bewies, wie er dann auch später 1682 die Freiheiten der gallicanischen Kirche vertheidigte und äußerst zuvorkommend zu der Einigungs-Verhandlung war, welche Leibniz im Einverständnisse der beiderseitigen Regenten mit ihm anknüpfte. — Aeußerst günstig zur Wiedervereinigung war ferner, daß auf dem päpstlichen Stuhle der ebenso milde wie sittenreine Innocenz XI. (von 1676—1689) saß, der mit den Cardinälen und Ordens-Generalen einsah, was unter Leo X. in und an Deutschland versäumt worden war, auf dem deutschen Kaiserthrone aber der gleich milde Leopold (von 1658—1705), der in dem Bischofe Spinola († 1695) den rechten Mann gefunden zu haben glaubte, um die ohnehin zur Vereinigung geneigten nordischen Höfe, worunter auch der des großen Kurfürsten, noch geneigter zu machen, sowie auch zu Hannover unter Johann Friedrich mit einer hiezu bestimmten Commission unter Vorsitz des auch friedlichen protestantischen Abtes von Loccum, Molanus († 1722), über die noch trennenden Punkte in förmliche Verhandlung zu treten. Und nicht Molanus allein war entgegenkommend gestimmt, sondern auch das landesherrliche Consistorium sowie die protestantisch-theologische Facultät an der Universität Helmstädt. — Ja, in der ganzen Strömung der damaligen Zeit zeigte sich confessionelle Versöhnlichkeit, sogar in Polen, zwischen Katholiken und Protestanten. In der Pfalz hatte Kurfürst Karl Ludwig 1663 zu Mannheim einen Tempel der Eintracht für alle christliche Confessionen bauen lassen. —

Und bei allen diesen begünstigenden Personen und Umständen, wie sie nach seinem eigenen Ausspruche in Jahrhunderten nicht wieder zu hoffen waren, fand unser Guilelmus Placidius,

wie Leibniz sich gerne anonym zu nennen pflegte, nicht die gesuchte via pacis? Auf diese allerdings sich hier erhebende Frage lautet bekanntlich die Antwort: nein! — Und die Schuld davon? Diese trägt Leibniz allein wegen seiner schon vorhin erwähnten vielfachen Schwankungen und Halbheiten sowohl nach den Stimmen älterer Tadler, die darum seinen Namen mit dem plattdeutschen Worte Löbnix (Glaubenichts) zu verunehren suchten, als auch noch nach einzelnen Stimmen der Neuzeit. —

Von dem Vorwurf der Charakterlosigkeit wird Leibniz nach unsrer Ansicht gerade durch Aufzählung der angeblichen Schwankungen entlastet, da durch sie alle sich bei genauerer Betrachtung ein folgerechter Faden zieht.

Er erklärt einerseits, wäre er in der katholischen Kirche geboren, würde er sie nur dann verlassen haben, wenn er wegen seiner Philosophie ausgestoßen seyn würde; andrerseits hören wir ihn die protestantische Prinzessin Charlotte von Anspach loben, daß sie die angeborene Confession wegen einer katholischen Krone nicht verlassen habe.

Er gibt zu, daß der innerlich zu einer Kirche Gehörende auch die äußere Gemeinschaft derselben suchen müsse; dann hören wir ihn wieder erklären, man könne auch ohne diese bloß der inneren angehören, wie z. B. ein ungerecht Ausgestoßener.

Er anerkennt nicht nur die Nothwendigkeit der Direction und Distinction des obersten Pontifex in der Kirche, sondern auch die Untrüglichkeit der letzteren in den zur Seligkeit nothwendigen Glaubens-Artikeln in Folge des ihr von Christus verheißenen Beistandes des heiligen Geistes; dagegen gibt er in einem Briefe an den Historiker Pelisson Nothwendigkeit und Untrüglichkeit der Kirche zu, läugnet aber ihre ganz unbeschränkte Autorität.

Er findet die Hierarchie sehr empfehlenswerth, zeigt die Verträglichkeit der katholischen Dogmen mit den protestantischen in verständiger Auffassung und ordnet die bei Entwicklung jener etwa bemerkbaren einzelnen Mißbräuche der Rücksicht auf das Ganze unter, da er Mißbilligung dieser von den jeweiligen

Trägern der Kirchen-Gewalt voraussetzt; dann macht er ihr wieder in einem Briefe an Bossuet den Vorwurf, daß die Kirche jene Mißbräuche autorisirt habe.

In einem Briefe an den Herzog von Braunschweig vom J. 1694 gesteht er den Entscheidungen des Tridentinum das Gepräge großer Weisheit zu und gibt vielen derselben Beifall; andrerseits verwirft er dessen Autorität und klammert sich in den letzten Verhandlungen mit Bossuet so an die Suspension desselben an, daß er den Einigungs-Versuch selbst suspendiren zu wollen scheint.

Er findet (gleich Plato) die Ewigkeit der Höllenstrafe in gewissen Fällen erklärlich, jedoch nicht als Dogma, eben so die Transsubstantiation und die (auch von Goethe erklärten) sieben Sacramente als heilige Riten, mit welchen die Verheißung der Gnade verbunden; anderswo will er die Unauflöslichkeit der Ehe nicht beschwören, obgleich sie sich auch auf das Evangelium (Luc. 16, 18) stütze, und findet unter Umständen die Polygamie provisorisch zulässig, wenn es z. B. ein wildes Volk zum Christenthum überzuführen gelte, das von solcher Ehe abzulassen sich anfangs weigere.

Er findet die meisten Cultus-Formen der katholischen Kirche für so religiös erbaulich, daß er einen dahin bezüglichen anonymen Unions-Vorschlag eines Protestanten wünscht (welche adresse innocente er sich später bei Abfassung seines s. g. Systema theologicum selbst erlaubt), damit jener Vorschlag nicht als Product eines Proselyten machenden Katholiken scheine und dadurch von vornherein mißlinge; andrerseits, von Freunden oder Gönnern, wie von Pelisson und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels zum Uebertritt in die katholische Kirche wohlwollend aufgefordert, schützt er philosophische Meinungen in seinem Herzen vor oder auch eingeschlichene Mißbräuche, aber nach solchen gefragt, gibt er Dinge wie die Bruderschaften an, zu welchen der Eintritt doch nicht allgemein verbindlich ist.

Mönche aller Orten zählt er zu seinen Freunden, andrerseits aber auch wissenschaftliche Juden und einen Freidenker wie

Toland; ferner vertheidigt er den Fortbestand der Klöster, will sie aber in Akademien fur Naturwissenschaft und Geschichte, aber nicht für Philosophie reformirt haben.

Insbesondere werden einerseits zum großen Verdrusse seiner Gegner die Jesuiten gegen blinde und ungerechte Angriffe vertheidigt, wie gegen die in der 1688 erschienenen Schmähschrift: L'esprit de la France et les maximes de Louis XIV, decouvertes à toute l'Europe sowie gegen die von Titus Oertes in England verbreiteten Unwahrheiten, wie wir ihn auch L'horoscope de Jesuites von dem reformirten Pastoren Carré verspotten sehen, der ihren Fall nach der Apocalypse auf 1695—1713 setzte. Daß der Jesuit Spee der Verfasser der von jenem gegen die Hexen-Processe anonym herausgegebenen Schrift Cautio criminalis ist, erfahren wir zum ersten Male in der Theodicee von Leibniz sowie in dessen besonderen Elogium Friderici Spee vom J. 1677. Nicht weniger verherrlicht er den ganzen Orden in seinen Nova Sinitica wegen seiner Missions-Thätigkeit im Osten von Asien. — Andrerseits hören wir ihn über die Mittelmäßigkeit der wissenschaftlichen Leistungen des Ordens zu jener Zeit in Deutschland klagen, ferner über seine größere Thätigkeit für ihren Orden als für die Kirche.

Bei allem Eifer für eine allgemeine christliche Kirche einerseits ist er andrerseits nachsichtig gegen alle Secten, weil sie Recht hätten in dem, was sie in ihrer Religion bejahten, Unrecht aber in dem, was sie läugneten, und trotz dem schloß er bei der Einigung der Katholiken und Protestanten die Reformirten vorderhand aus, wovon jedoch der gute Grund sehr nahe liegt, nämlich die dann noch viel mehr vergrößerte Schwierigkeit.

Er verwendet 20 Jahre auf die Einigung der zwei genannten Confessionen, und endigt hierin nach dem für den Protestantismus gefährlichen Ryßwyker Frieden (1697) damit, daß er an einer Vereinbarung der Protestanten und Reformirten in Deutschland, Holland, England und der Schweiz arbeitet, um sie gegen die Politik des katholischen Europa, namentlich gegen den eroberungssüchtigen Louis XIV. zu schützen, nachdem

er dem „größesten Könige" früher gehuldigt, um ihn zu einer Eroberung Aegyptens und hiemit zu einer Reform der damals in Europa verkommenen Wissenschaft zu bewegen, wohl auch nebenbei den gefährlichen Nachbar von den Gelüsten nach dem deutschen linken Rheinufer abzuhalten.

Durch solche Gegenüberstellungen aus verschiedenen Zeiten und Schriften an die verschiedensten Personen kann man, um mit den vorhin erwähnten Worten Jacobi's zu reden, mit etwas Schalkheit jede Größe, insbesondere die von Leibniz bei der Eigenart seiner Schriftstellerei, mit sich selbst entzweien. Die Beurtheilung großer Männer fordert einen andren Standpunkt. Plebejorum hic mos est paene puerilis, ob errorem lapsumque in minutiis quibusdam et nugis sapientes carpere, ruft Leibniz den Kritikern seiner Zeit zu. Jene Schwankungen hören auf so auffallend zu seyn, wenn wir uns erinnern, daß Leibniz bei strenger Scheidung von Vernunft- und geoffenbarter Religion sowie zwischen Unvernünftigen und Uebervernünftigen nicht sein System den theologischen Lehrsätzen anpaßte, wie etwa der kantische oder hegel'sche Rationalismus, sondern die verschiedenen herrschenden Dogmen seinem Systeme, wie schon Lessing treffend bemerkte. „In der festen Ueberzeugung", bemerkt derselbe weiter, „daß keine (theologische) Meinung angenommen seyn könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sey, hatte er wohl die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen." Statt „Gefälligkeit" möchten wir lieber sagen das I n t e r e s s e, da er nach desselben Lessing's treffender Beurtheilung j e d e n auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen suchte, auf welchem er ihn fand, was ja auch der Heiland that z. B. am Jacobsbrunnen, in der Parabel vom barmherzigen Samariter oder wenn er aus einem g e m e i n e n Fischer einen M e n s c h e n fischer machte. — Seine Philosophie war eine be- und erleuchtende Laterne, kein erhitzter Kessel, in dem Philosophie und Religion nach einem subjectiven Recepte zusammengebraut wurden. —

Jenen angeblichen Schwankungen gegenüber kann ferner nicht genug wiederholt und hervorgehoben werden, was bereits A. Pertz in einer academischen Abhandlung vom J. 1846 und früher der katholische Theolog Staudenmaier in der Tübinger Quartalschrift sowie Boeckh in einer academischen Rede zur Feier des leibnizischen Jahrestages am 6. Juli 1843 festgestellt haben, nämlich daß der Philosoph Leibniz bei aller unparteiischen Würdigung andrer Bekenntnisse und Ansichten in dem Inneren seines Herzens ein ehrlicher Protestant, wenn auch nicht mit der schärfsten confessionellen Ausprägung war, also des Characters nicht ermangelte, aber ein Protestant, der die Liebe in dem Erfreutseyn über die Glückseligkeit Anderer erblickte sowie in dem Verlangen, nichts als diese Glückseligkeit zu der seinigen zu machen, dem also jeder andre Bekenner brüderlich die Hand reichen kann. Boeckh schließt seine vorhin erwähnte Rede: „Was Leibniz auch geglaubt oder nicht geglaubt haben mag: er hatte die wahrhafte Religiosität. Der Zweck seiner Theodicee war, die Menschen zurückzubringen von den falschen Vorstellungen, die ihnen Gott wie einen unumschränkten Fürsten darstellen, der eine despotische Gewalt ausübt; .... beseelt von einem Eifer, der gottgefällig seyn müsse, hoffte er von Gott Erleuchtung und Beistand in der Ausführung eines Unternehmens, welches er zu Gottes Ehren und zum Wohle der Menschen (besonders im deutschen Reiche) unternommen habe." — Wem der protestantische Character von Leibniz noch zweifelhaft seyn sollte, der möge noch seine Geständnisse in den Briefen an Verwandte hören, zu welchen auch ein Aegidius Strauch in Gießen gehörte. Als diese wegen seines Verkehres mit katholischen Höfen und Prälaten um seine protestantische Rechtgläubigkeit und Vaterlandsliebe sich besorgt zeigten, so schrieb er u. a.: „Wofern die Verwandten sich von der Religion und dem Vaterland etwas wunderliche Concepte machen: so thun sie mir im höchsten Grade Unrecht; denn man weiß genugsam an den Orten, wo ich gewesen, wie ich mich gezeigt, wie oft ich auch hohen Personen öffentlich gesagt, daß, wenn ich

auch tausend Mal die römische Religion für recht oder ungefährlich hielte, dann doch ich nimmer katholisch würde, wenn der geringste Schein eines Gewinnstes dabei wäre. Und was mein Vaterland betrifft, so kann ich sogar beweisen, wie oft ich mich bemühet, ihm zum Besten zu reden und Vorschläge zu machen." — Angesichts solcher Zeugnisse kann bei ihm von einem Schwanken des Characters keine Rede seyn, höchstens von einem solchen zwischen seinem Ideale der katholischen Kirche und der jeweiligen Wirklichkeit derselben, bei einem, der von Hause aus Protestant ist, ebenso natürlich wie verzeihlich.

Aber nicht bloß von Gegnern, sondern auch von befreundeten Seiten sind unsrem Philosophen Vorwürfe geworden: daß er seinen Thätigkeits-Eifer nicht genug beschränkt, daß er bei seinen practischen Unternehmungen, namentlich bei seinen Reunions-Bestrebungen die Größe der Schwierigkeiten übersehen, gerade wie bei seinem Projecte einer Universal-Sprache. Wir können diese Fehler nicht in Abrede stellen, aber kann man auf die Vorwürfe derselben nicht auch mit der Frage antworten: „Beschränkt der Rand des Bechers einen Wein, der schäumend wallt und brausend überschwillt?" — Diese angeblichen Fehler können nämlich, näher besehen, gerade als weitere Vorzüge gelten. Wir verweilen daher bei ihnen einen Augenblick, da bei näherer Betrachtung sich ergibt, einmal, daß ganz unberechenbare Schwierigkeiten sich erhoben, sodann, daß troß derselben die Reunions-Bestrebungen unseres Philosophen, obgleich damals mißlungen, doch nicht ohne segensreiche Folgen für die Zukunft geblieben sind.

Ein bleibender Vorzug der leibnizischen Philosophie, den nach ihr wir nur noch bei der Fichte's finden, ist der, daß sie mehr für die Praxis als für die Theorie angelegt ist. Theoria solida cum praxi coniungenda est, war sein Wort in dieser Beziehung. Zur practischen Thätigkeit mußte aber ein edler, vaterlandsliebender und vermöge reicher Geschichtskenntniß fernblickender Geist sich vielfach aufgefordert fühlen. Er sah prophetisch die Revolution Europa's, welche hundert Jahre nach ihm in Frankreich beginnen sollte, voraus, da statt von Moral

und Religion sowie von großherzigen Vaterlands-Gefühlen, wie sie die alten Griechen und Römer hatten, die „public spirits" sich nur von zügellosen Meinungen und von der s. g. Ehre leiten ließen; ebenso sah sein historischer Blick, daß Deutschland nicht aufhören werde, der Eris-Apfel, der von den Kämpfern um die Universal-Monarchie einander zugeworfene Spielball, der Kampfplatz der Blutvergießer um die Meisterschaft Europa's zu seyn, wenn es nicht aufwachte, sich sammelte und vereinigte, welche Ansicht er besonders durch das Scheitern der Defensiv-Allianz deutscher Fürsten gegen die von Frankreich drohende Gefahr gewinnen mußte, für welche er durch eine eigene Schrift gewirkt hatte. Warum sollte seine ebenso systematische wie patriotische Thätigkeitsliebe, zumal bei den anfangs so günstigen Aussichten sich nicht aufgefordert fühlen zur Vereinigung dessen, was der westphälische Frieden, in seinen Augen nur ein bedenklicher Waffenstillstand, und das Tridentinum unvereinigt gelassen hatten, da die Einräumung eines gewissen göttlichen Rechtes an das Haupt der allgemeinen christlichen Kirche und die Wiedervereinigung der getheilten Glieder ihm nicht nur, wie früheren Friedensstimmen, höchst erwünscht, sondern auch ein Postulat seines philosophischen Systems zum Gedeihen eines gesicherten und glücklichen deutschen Reiches war, wie bei der platonischen Staats-Reform die alle Stände des Staates einigende und beglückende Idee des Guten im Kopfe und im Herzen der Regenten. Aber Leibniz sollte ebenso wenig die Verwirklichung seines, obwohl auf festerem historischen Grunde erbauten Ideales erleben wie Plato, der etwas geduldiger dieselbe von vornherein der Zukunft überließ. — Wie uns neulich ein Aufsatz in der Köln. Zeitung von G. Horn (1877, No. 233 ff.) belehrt hat, fanden sich schon bei den Mainzer Einigungs-Berathungen, wozu der heiter stimmende Rheingau und zwar das von einem edlen Nachkommen der Familie Schönborn neulich restaurirte „Haus mit den vier Thürmen" zu Geisenheim gewählt wurde, zur günstigsten Zeit noch drei unüberwindliche Schwierigkeiten: einerseits körperliche Gegenwart

im Abendmahl, gebotener Glaube, Rechtfertigung durch die Gnade; andrerseits geistige Gegenwart, freie Forschung, Rechtfertigung durch den Glauben, drei Klüfte, die trotz aller Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts noch nicht sich überbrücken ließen, vielmehr mit neuen Klüften innerhalb der Confessionen sowohl als auch zwischen alter und neuerer Naturanschauung noch vermehrt worden sind. — In Hannover wurde sein Einigungseifer zwar warm begünstigt nicht nur von dem katholischen Johann Friedrich, sondern auch von dessen protestantischem Nachfolger, Ernst August, aber nur so lange als er auf die päpstliche Zustimmung zur Bewerbung um den Kurhut hoffte. Nachdem er nicht nur diesen 1692, sondern auch nach dem Hinsterben aller Kinder der Königin Anna von England durch seine Gemahlin Sophia Dorothea, einer Enkelin Jacob's I, als nächster protestantischer Prätendent auch sichere Anwartschaft auf den englischen Thron erreicht hatte: da gebot ihm politische Vorsicht, alle Reunions-Gedanken fallen zu lassen, da das englische Parlament die Thronfolge seiner Familie am 10. Febr. 1701 zwar beschlossen hatte, aber im Argwohn nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß diejenigen Glieder der Nachfolge auf dem englischen Throne unfähig seyn sollten, welche sich mit der römischen Kirche wieder vereinigen oder mit einem Katholiken verheirathen würden. — In Folge dieser so unerwarteten politischen Veränderung, die ein ebenso großer Schlag in die erwähnte Einigungs-Bestrebung war, sehen wir denn auch unsren Philosophen fünf Jahre lang dieselbe einstellen, bis er auf Ordre des katholischen Herzogs von Wolfenbüttel, dessen Bibliothekar er war, sie in einem Schreiben vom 11. Dec. 1699 jetzt nur als dessen Dolmetscher (son interprète) mit Bossuet wieder aufnimmt und unter Festhaltung des protestantischen Standpunktes gegen das Tridentinum in mehreren Briefen fortsetzt; als aber Bossuet (am 17. Aug. 1701) 62 Gründe für das Tridentinum ihm mit der Erwartung zugeschickt hatte, daß er diese Gründe für unwiderleglich halten werde: so schweigt nicht Leibniz, wie man sonst annahm, sondern antwortet mit einer Replik und einem

sie begleitenden Schreiben vom 5. Febr. 1702 mit Entschuldigung der Verzögerung durch eine Reise nach Berlin sowie mit dem Schlusse: espérant que vous trouverez vous-même que je ne pouvais pas m'en dispenser sans trahir ce que je crois être la verité. Et M. l'abbé Molanus est aussi de mon sentiment. (Beide sind aus der Original-Handschrift der k. Bibl. zu Hannover abgedruckt in A. Foucher de Careil's Oeuvres de Leibniz, tom. II, S. 428 ff.) — Uebrigens war der hier in Rede stehende Einigungseifer schon vorher bei den deutschen Fürsten durch den Wiederruf des Edictes von Nantes (1685) abgekühlt worden, obwohl Louis XIV. früher daran Geschmack (il la goûterait) zu finden so gnädig war; natürlich fand seine Eroberungssucht an Deutschlands fortdauernder religiöser Zwietracht noch mehr Geschmack, und in seinem Lande konnte er ja die Wiedervereinigung (un roi, une loi, une foi) viel leichter durch Dragoner verwirklichen. Nicht weniger niederschlagend für den Einigungseifer waren die schrecklichen Kriege, die am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts von Norden und Westen über dasselbe kamen.

Schon vor der Wiederanknüpfung mit Bossuet muß der Eifer unseres Friedensstifters merklich herabgestimmt worden seyn; denn noch neben diesem Streben macht er 1698 den Plan zu einer engeren societas theophilorum oder, wie er sie französisch nennt, zu einer église invisible de vrais savans.

Wenige Jahre nach dem Schluß seines Briefwechsels mit Bossuet schloß er auch, aber weniger freiwillig, seine Einigungs-Bestrebung zwischen Protestanten (Lutheranern) und Reformirten, welcher er unter Anregung der Höfe zu Hannover und Berlin mehr in der wissenschaftlichen und politischen Absicht, in der letzteren Stadt eine Akademie zu gründen und mit seinem Rathe gegen katholische Uebermacht dem dortigen Herrscher zur Seite zu stehen, mit dem Troste jedes verunglückten Ideales (est prodire tenus, si non datur ultra) sich 1697 unterzogen hatte, und zwar wegen der politischen Dringlichkeit auch dies Mal mit derselben Eile, wie früher, indem er drei Grade von Einigung unterschied: die Civil-Einigung, die tolerantia ecclesiastica, die

volle Einsicht des Glaubens, und mit den zwei ersten sich vorderhand begnügen zu wollen schien. Aber der Kurfürst Friedrich III. zu Berlin und sein Hofprediger Jablonski, Molanus sowie das von Friedrich III. deshalb angeordnete collegium irenicum oder charitativum (reformirterseits Jablonski und Prof. Strimesius, protestantischerseits Propst Lütke und Inspector Winkler unter Vorsitz des reformirten Bischofes Ursinus von Bär) nahmen den Plan mit allem theologischen Ernste auf, indem sie gleich eine gründliche universale Einigung dieser Confessionen beabsichtigten und daher auch den frommen Spener zuzogen. Die von Jablonski entworfenen Präliminarien werden allseitig in Berlin, Hannover, Helmstädt und namentlich die von Molanus mit Leibniz (deutsch) verfaßten Via pacis günstig aufgenommen und in der zu Hannover von diesen mit Jablonski gehaltenen Conferenzen kömmt es auch zum vereinten Beschlusse des gemeinschaftlichen Namens: evangelische Kirche. Aber die von früheren Staatsmännern Berlins (Dankelmann, Spanheim) mit Wärme aufgefaßte Unions-Idee erfuhr angesichts andrer politischer Fragen gleiche Kälte, Spener äußerte ebenso große Zweifel wie Schwierigkeiten, die deutschen Reformirten erhoben bedrohliche Widersprüche, zumal da auch die Schweizer zugezogen werden sollten, so daß Leibniz endlich auf den Gedanken kommt, eine Verbindung der deutschen Lutheraner und Reformirten mit den nachgiebigeren englischen Reformirten würde gerathener seyn. Aber dem nunmehrigen Könige Friedrich schien nun diese Union überflüssig, zumal die Vermählung des reformirten Kronprinzen mit der lutherischen Prinzessin von Hannover auch ohne dieselbe zu Stande gekommen war; zudem war der König verstimmt durch die über der Union entstandenen theologischen Wirren (u. a. durch die Publication des arcanum regium), so daß er am 15. Nov. 1706 ein ausdrücklich Veto weiterer Einigungs-Versuche dem Leibniz zugehen ließ. Unser Philosoph tröstet sich darüber in einem Briefe an Fabricius vom J. 1708 mit dem in Bezug auf diese Union prophetischen Worte: ipsa se res aliquando conficiet, sowie er sich über die mißlungene Union zwischen Katho-

liken und Protestanten mit den Worten getröstet hatte: Dieu faira sa sainte volonté et moi j'aurai fait mon devoir.

Einen nicht besseren Ausgang hatte die gelegentlich der Krönung Friedrich's von Leibniz empfohlene Einführung der englischen Hierarchie (da die der römischen keine Aussicht mehr hatte) zur Erhöhung der königlichen Macht und Würde, ein Plan, den seit 1710 der König wie auch preußische und englische Geistliche ernstlich verfolgten, aber der mehrjährige Briefwechsel brachte es zu nichts als zur Uebersetzung der englischen Liturgie, weil mit dem Könige Friedrich I 1713 auch dieser Plan starb, da sein Sohn bekanntlich kein Freund von solchen theologischen Collegia war.

So waren denn die großen und langen Bemühungen unseres Friedensstifters und seiner treuen Mitarbeiter alle verloren? — Alle nicht, obwohl die Mitwelt schlechten Dank für sie hatte und die Nachwelt trotz vielfacher Aufklärung sie theilweise immer noch unbillig beurtheilt. Ja, es war Gottes heiliger Wille, um mit den Worten der vorhin erwähnten frommen Resignation zu reden, daß damals jene Bemühungen mißlangen. Sie wären ja doch, wie wir jetzt als sicher behaupten dürfen, nur cicatrices male sartae geblieben. Die Feindschaft zwischen Sion und Garizim blieb ja, bis sie beide zu Falle kamen, und der unvergleichlich irenische Sinn der Parabel vom barmherzigen Samariter blieb für die meisten Menschen, denen sie zum ersten Male gepredigt wurde, verschlossen. — Was ist aber von jenen Bemühungen nicht verloren? Vor allem das musterhafte persönliche Beispiel, daß sie in ihren Schriften der ganzen Nachwelt, besonders den über Religion sich äußernden Schriftstellern hinterlassen haben, indem sie bei ihren Controversen auf die christlich freundlichste Weise sich begegnen, ohne dem, was sie für wahr halten, etwas zu vergeben, und meist in feinem Tone die berechtigten Seiten jeder Confession gegenseitig anerkennen. Und daher trieben die Wurzeln des von ihnen gepflanzten und gepflegten Baumes, der aber zu ihrer Zeit keine Früchte gebracht hatte, ehe ein andres Jahrhundert verfloß, neue Sprossen. Le

présent est chargé du passé et gros de l'avenir. Im J. 1763 erschien Justini Febronii liber singularis ad reuniendos dissentientes in religione Christianos vom Weihbischofe v. Hontheim in Trier, eine Schrift, welche, obwohl sie die Unions-Idee von Leibniz mit viel weniger philosophischem Geister wiederholte, doch in wie außer Deutschland außerordentliche Sensation erregte und viele edle Männer auf Thronen wie auf Kathedern für die Wiedervereinigung anfeuerte. Aber obwohl die also erneuerten Ideen von der Wolf'schen Aufklärungs-Philosophie freundlich begrüßt, auch wieder von der Politik, insbesondere von vier geistlichen Kurfürsten, an ihrer Spitze wieder Kurmainz, namentlich durch die s. g. Emser Punktation 1786, sowie auch durch Kaiser Joseph, den Schöpfer des Toleranz-Edictes, begünstigt worden waren: so kamen auch diese abermaligen Keime einer Vereinigung nicht zur Frucht. Sie wurden bekanntlich von der Sturmfluth der französischen Revolution, deren Kommen Leibniz geahnt hatte, nicht nur vernichtet, sondern es wurde auch nach Erschütterung aller geistlichen und weltlichen Throne der Glaube an Gott und Christenthum sowie die ganze christliche Kirchen-Hierarchie im eigenen Lande dieser Revolution wegzuschwemmen versucht, während in den fremden Ländern jener Glaube, der nach Leibniz zum Bestande und Glücke der menschlichen Gesellschaft so nothwendig ist, entweder, namentlich in Deutschland, mit naturalistischer Aufklärerei verwässert oder von Voltairismus inficirt wurde. Auch hier würde wieder Leibniz gesagt haben: Gottes heiliger Wille geschah! Wenn die Völker durch die Stimmen seiner Propheten oder ihrer Weisen sich nicht belehren und warnen lassen: so ernten sie, was sie gesät. Sowohl bei der in Deutschland wiederholten Reunions-Bestrebung wie bei der auch anfangs viel versprechenden Revolution Frankreichs hatte sich in das Heilige wieder Unheiliges gemischt, die unheiligen Hände der Politik. Durch wen wurde aber Frankreich und hiemit auch sein Nachbarland, das in seine verführerische Schule gegangen war, wieder von der Wahrheit wie Nothwendigkeit eines Gottes und einer allgemeinen Kirchen-

ordnung belehrt und überzeugt? Etwa durch einen Fenelon, der auch hundert Jahre vörher den Ausbruch der Revolution voraussah? Oder durch die Beredsamkeit des Bekehrers von Turenne, Bossuet? Nein! Durch Robespierre wurde anstatt des von der Revolution eingeführten Heidenthums, der s. g. (scandalosen) Vernunft-Religion, wieder das Daseyn Gottes decretirt, worauf Pfeffel das witzige Epigramm machte:

Darfst wieder seyn, du lieber Gott,
So will's der Schach der Franken,
Drum schick' ihm flugs ein Engelein
Und laß dich hübsch bedanken.

Und die hierarchische Kirchenordnung? Die wurde auch nicht durch einen neuen hl. Martin wieder eingeführt, sondern durch Napoleon I.*) Da der große Kriegsmeister den Krater des bereits ermüdeten Revolutions-Vulcans auf die Dauer nicht anders stopfen zu können glaubte, um sich zum Despoten Frankreichs sowie der Könige des Continentes zu erheben: so stellte er, der frühere Jacobiner, die alte Religion und Hierarchie wieder her. Aber als auch er ins Heilige Unheiliges mischte, als er jene offenbar nur als Magd seiner despotischen Politik behandelte: da unterliegt der Sieger in hundert Schlachten dem geistigen Widerstande des greisen Oberhauptes der katholischen Kirche, dann dem Heldenmuthe des katholischen Spaniens, endlich den vereinten Waffen der an solchen Beispielen sich ermannenden Fürsten Europa's, deren Häupter, moniti non temnere divos, eine heilige Allianz schließen und in deren Sinne die Völker künftig zu regieren versprechen. Der neue Prometheus aber, der der Menschheit in drei Erdtheilen das Feuer durch Kanonen gebracht, hatte am Felsen von Helena erst Zeit, tiefere Betrachtungen über Religion und Hierarchie anzustellen.

*) Dieser sagte 1802 gelegentlich der Schließung des Concordates: Les querelles de secte sont les plus insupportables que l'on connaisse. Les querelles religieuses sont ou cruelles ou sanguinaires ou sèches, stériles, amères. Il n'y a pas de plus odieuses. L'examen en fait des sciences, la foi en matière de religion, voila le vrai, l'utile.

Das Haupt der katholischen Kirche geht siegreich aus der großen Sintfluth hervor, aber die Arche der Kirche war von den nun zerflossenen Fluthen vielfach angebohrt und zertrümmert. Bei ihrem allmählichen aber sicheren Aufbaue verfährt sie nach ihren alten Baurissen ohne alle Concession gegen die Ansprüche der niedergeworfenen aber nicht erstickten Revolution, und, obwohl bei dem Wiederaufbaue von den deutschen Fürsten begünstigt, unterläßt sie nicht am Wiener Congresse gegen die Genehmigung ihrer früheren unfreiwilligen Verluste zu protestiren.

Im J. 1830 und erschütternder 1848 eröffnet sich wieder der alte Krater des Revolutions-Landes. Erst bringt er den klugen Bürgerkönig, den Sohn des zubenannten Egalité, dann den wenn auch kleinen doch ebenso klugen Neffen des großen Oheims. Was man auch über dessen Experiment mit dem Hute des Oheims sagen mag, er hatte den Julius Cäsar nicht allein auf seinem Pulte studirt: alle Fürstenhäuser, die früher nicht nur Napoleon I., sondern auch alle Glieder seines Hauses feierlich und auf ewige Zeiten vom Throne ausgeschlossen hatten, neigten sich oder zitterten vor ihm, erstrebten seine Huld. Beiden Machthabern aber, dem letzteren noch mehr als ersterem, war die Religion wie die Kirche nur eine Dienerin ihrer Menschenklugheit. Der frühere Carbonaro gegen die weltliche Macht des Papstes stützt später unter der Erwartung von Gegendiensten dessen Thron und ist ihm Freund, aber zugleich auch dem Cavour und dessen Jüngern. Auf diese Weise spielt er fast ebenso lange wie der Oheim, aber auch bald aus. Aber als er nach der Revanche an Rußland und Oesterreich auch Rache an Deutschland nehmen will, da findet er dies durch Erfahrung gewitzigt und vereint, und findet sein Waterloo bei Sedan, reißt aber bei seinem Sturze den bereits durch seine Politik geschmälerten weltlichen Thron des Papstes mit sich. Dieser gegen die angethane Gewalt und das dargebotene Entgelt beharrlich protestirend, glaubt sowohl seine wie die in der Gegenwart immer mehr schwindende Autorität durch Aufstellung und Ausführung neuer Dogmen zu heben und zu befestigen. — Durch

den zwischen diesen Dogmen und den weltlichen Herrschern sowie der unter den Gewittern der Revolution herangewachsenen modernen Cultur entstandenen Conflict haben wir Deutschen nach endlicher Erlangung der lang ersehnten politischen Einheit wieder einen bereits mehr als siebenjährigen Religionskampf, der zwar bis jetzt unblutig war, aber nicht nur die Existenz und Lebensfreudigkeit von Millionen Unschuldiger an diesem Kampfe verkümmert, sondern auch in dem Lande, dessen Treue und Rechtschaffenheit sonst besonders gerühmt wurde, in allen Schichten des Verkehres und der Gesellschaft Lug und Trug aller Art sowie bisher unerhörte Verbrechen offenbar werden läßt, so daß in einer Zeit, in welcher der Pessimismus systematisch gelehrt und verbreitet wird, der wiedererstandene Leibniz nicht ohne Grund besorgen würde, die Welt wolle wieder ein Wald von Räubern und Meuchelmördern werden, wenn nicht die christliche Liebe als Heilslehre wieder erneuert und durch richtigere Methode verbreitet werde, vorab durch die Jugenderziehung, welche auch Leibniz zu seiner Zeit zur unerläßlichen Bedingung seiner sittlichen und politischen Reform machte. Wer uns der Schwarzseherei zeihen wollte, den verweisen wir nicht nur auf das darauf bezügliche „Kaiserwort", sondern auch auf die Stimme einer sonst gar nicht schwarz sehenden Zeitschrift, der Augsb. A. Z. 1878, No. 299 B.: „Ohne eine sittliche Wiedergeburt des deutschen Geistes, heißt es dort in einem Aufsatze, „werden wir uns aus den Nöthen der Gegenwart nicht retten." — Dazu ist aber der Friede nöthig, ohne den nichts gedeiht, in bello nulla salus. — Auf dem römischen Stuhle scheint in Leo XIII. die Milde von Innocenz XI. und dazu der Geist Bossuet's wieder erstanden zu seyn, nach den Friedenstauben zu schließen, die von dort bereits anher entsandt worden sind. Wird auch ein Geist, wie der von Leibniz, Molanus rc. wieder erstehen, um die bereits allseitig froh begrüßten Friedenszeichen zur Wahrheit zu machen und wenn auch nicht eine förmliche Wiedervereinigung, doch eine andauernde Versöhnung im Geiste und in der Wahrheit herzustellen? — Wer

kann das wissen! Aber das wissen wir, daß die von Leibniz bezeichnete societas theophilorum oder église invisible de vrais savans sowohl den Beruf als auch die Pflicht hat, diesem Ziele durch Wort wie Beispiel möglichst vorzuarbeiten.

Wenn ich ein Scherflein dazu beigetragen habe, daß der christlich gesinnte Stifter dieser église invisible auch fortan von dieser für ein würdiges Muster gehalten wird: so bin ich reichlich belohnt; nur vermeiden wir sein von der Erfahrung als irrig erkanntes Streben nach einer union préliminaire. Ich halte es mit dem Wort eines berühmten katholischen Theologen: „Erst muß das beiderseitige Eis brechen und schmelzen, ehe die Blume der Wiedervereinigung von selbst emporwächst“, sowie mit dem Spruche des Horaz: Sarta male gratia nequicquam coit.

Den Leibniz gegen die alten Vorwürfe der Plagiate, der Ehrsucht, des Geldgeizes zu vertheidigen, liegt außer der Aufgabe dieses Vortrages; sie sind jetzt bereits theils als ungegründet, theils als übertrieben von anderen nachgewiesen worden. Gestatten Sie mir jedoch, Ihnen schon Bekanntes noch mit einem Worte in Erinnerung zu bringen.

Wer von Ihnen weiß nicht, daß jeder Förderer der Wissenschaft, namentlich der Schöpfer eines neuen Philosophems, auf den Schultern von Vorgängern steht? Wer erinnert sich nicht der Worte Cicero's: Optimus quisque maxime gloria ducitur! Weniger bekannt ist Ihnen vielleicht, daß in Folge der damals häufigen Kriege sowie wegen des von damaligen deutschen Fürsten dem französischen Hofe nachgeahmten Luxus zugesicherte Gehalte ohne Weiteres ausblieben, selbst auf wiederholte Erinnerungen, wie dies bei Leibniz gewiß ist. Aber er hat ein Vermögen von 12,000 Thlrn. seinem Schwestersohne hinterlassen! — Ist Sparsamkeit Geiz? Und hatte er bei den eben erwähnten Finanz-Verhältnissen der deutschen Fürsten bei einem Gehalte von 600 Thlrn. keine Ursache, sich einen Zehrpfennig für das Alter zu sparen? Muß denn jedes Genie ein Lumpacius seyn? Oder erlaubt man uns, einem es auch zur Ehre anzurechnen, wenn er den andren Genien das leuchtende Beispiel gibt, daß

haushälterische Sparsamkeit selbst mit einem allseitigen Genius sich verbinden läßt, um gleichsam in Vorahnung des schlechten Dankes der Mitwelt sich eines finanziellen Rückhaltes für das hilflose Greisenalter zu versichern! Und das war einem Autor von Schriften europäischen Rufes, der zugleich Lehrer talentvoller Fürsten und Fürstinnen war, trotz vieler Reisen und andrer wissenschaftlichen Aufwände wohl ohne schmutzigen Geiz leicht möglich.

Was insbesondere noch die Priorität der Erfindung der Differenzial-Rechnung anlangt, so hat insbesondere Guhrauer am ersten klar gestellt, daß höchstens nur eine leicht erklärliche Unachtsamkeit unsrem Philosophen zur Last gelegt werden kann, wenn er bei Bekanntmachung derselben in den Actis eruditorum des Newton und dessen Fluxions-Rechnung Erwähnung zu thun unterließ, nachdem er darüber mit ihm verkehrt hatte. Für diesen einem der vielfachst beschäftigten Männer gewiß verzeihlichen Zerstreutheits-Fehler hat der große und fein fühlende Mann, der zwar viele hohe Schüler und Schülerinnen, aber keine ihn deckende Schule hatte, in einem der hitzigsten Prioritäts-Streite schwer und lang büßen müssen, zumal da er mit der bittersten Verketzerung der Zeloten beider Seiten und mit schmerzlicher Vereinsamung im hohen Greisenalter zusammenkam. Der sonst so christliche Newton verfuhr hier gewiß wenig christlich, wenn er, ohne Grund um seinen Ruhm besorgt, verbittert sich in den Rückhalt stellte, um von da aus rücksichtslose Boxer gegen Leibniz in den Kampf zu schicken. Selbst der Bund des vom Nippen der englischen Naturwissenschaft berauschten Voltaire wurde nicht verschmäht, und sogar ein Buffon ließ sich fesseln, um den großen Deutschen nur als Polyhistor hinstellen und seinen Ruhmeskranz zertreten zu helfen. Kein Wunder, wem die Lebensgeschichte großer Männer bekannt ist:

> Urit enim fulgore suo qui praegravat artes
> Infra se positas, exstinctus amabitur idem.

Das amabitur idem sollte, wie schon erwähnt wurde, seltsamer Weise zuerst durch edle Franzosen erfüllt werden, die sich

beeiferten, auf die hohe Bedeutung seines Geistes und seiner Schriften nicht Deutschland, sondern auch das diesem stammverwandte England aufmerksam zu machen. Aber John Bull beharrte bei dem einmal gefaßten Groll gegen den Ruhmes-Rivalen seines Newton, indem er von der Wiederherstellung der leibnizischen Studien in Deutschland keinerlei Notiz nahm, während Nordamerika sich als die zweite und verbesserte Auflage seines Mutterlandes dadurch erwies, daß es die von Guhrauer verfaßte Biographie des Leibniz einer Uebersetzung ins Englische würdigte und also mit Frankreich eine der Inschriften am Sarge des in seinem Vaterlande lange Verkannten verwirklichen half:

Servabit cinis honorem.

III.*)

Diejenigen, welche die Einigungs-Bestrebung von Leibniz zwischen Katholiken und Protestanten als die Aufstellung eines keine Seite befriedigenden Mitteldogmas für verwerflich halten, beziehen sich besonders theils auf dessen s. g. Systema theologicum, theils auf einen (anonymen) förmlichen Entwurf, der unter dem Titel: „Politische Vorschläge, wie die katholische und evangelische Kirche zu vereinigen" mehrfach im Drucke erschienen ist, u. a. in Gruber's Commercium epistolicum Leibnizianum I, 411, in Moser's Patriotischem Archive für Deutschland V, 271, in Nikolaus Vogt's Europ. Staats-Relationen I, 312 (bei Moser mit gegründetem Zweifel an der Autorschaft des Leibniz, bei Vogt mit einem beifälligen und ihn als Verfasser bezeichnenden Commentar). — Was erstlich das Systema theol. anlangt, dessen in vielen Händen herumgekommene Handschrift erst 1819 mit vielen Fehlern im Drucke erschien und erst 1846 von Subrector Dr. Grotefend in Hannover durch sorgfältige Collation berichtigt wurde: so wissen wir durch vielfache auch deutsche Ausgaben jener Schrift jetzt allgemein, daß diese keineswegs zu

---

*) Complement zum vorhergehenden Vortrage.

officiellem, sondern nur zum Privatgebrauch abgefaßt wurde und zunächst nur in festem Umrisse eine geistreiche Auffassung und psychologisch-theologische Erklärung der christlichen Lehre überhaupt mit besonderer Hinsicht auf die römisch-katholische Lehre und Cultusform ist, und zwar in einer bisher ungewöhnlichen Unparteilichkeit, „als sie nur einem Menschen möglich ist" (invocato divino auxilio sepositisque, quantum forte homini possibile est, partium studiis). Auch darf nicht unerwähnt bleiben, daß am Ende der Schrift die Besprechung eines Hauptpunktes, de principatu et auctoritate romani Pontificis auf eine andre Zeit verschoben wird. — Die „Politischen Vorschläge rc." dagegen würden eher den erwähnten Vorwurf begründen, wenn sie echt wären. Bevor wir uns darüber aussprechen, halte ich es hier für den Ort, aus einer bisher ungedruckten Handschrift, die ich in einer Wormser Chronik zufällig fand, einen ganz ähnlichen Vorschlag der Oeffentlichkeit zu übergeben, der sich zwar in Bezug auf den Text von den erwähnten „Politischen Vorschlägen rc." nur unwesentlich unterscheidet, aber sehr durch seine officielle Form und Adresse: er wird von der Mainzer katholischen Geistlichkeit der Wormser protestantischen Geistlichkeit zur förmlichen gutächtlichen Aeußerung mitgetheilt.

„Anno 1698 wurde circa im October ein Project von Kurmainz bekannt zur Vereinigung der christl. Religionen welches den berühmten evang. Predigern, unter andern dahier Herrn Pfarrer-Senior Mehl zur Einsicht und Gutachten communiciert worden ist. Solches lautet:

Kurmainz hatte bei dem vormaligen gemeinen münsterischen Frieden das Beste gethan; anjetzt ließ sich dasselbe ebenso angelegen seyn, die katholische und evangelischen Religionen zu vereinigen. Zu dem Ende sie den Herrn Blume an den hl. Stuhl geschickt, Mittel vorzuschlagen, die ganze Christenheit zu vereinigen, weil so viele Millionen Seelen unter dem Vorwande beiderseitiger Religionen grausamlich mit Wasser Feuer und Schwert erwürget und besorglich dem bösen Feind zugeschickt werden.

Zur Facilitierung dessen sollten beide Kurfürsten Köln und Trier mit Hessen-Darmstadt assistieren; Spanien und Frankreich inclinierten auch dazu, ja der Papst selbst wollte sich dazu bequemen und wollten die Jesuiten auch ihren Consenz geben.

I. Sollte eine Synodus von 24 Personen beiderseitiger Religionen, jedoch halbiert, angestellt werden, denen anzubefehlen, das iuramentum calumniae vorher abzulegen, ihnen dagegen poenam temere litigantium aufzubürden, und wer nicht modestiam et discretionem in Acht nähme, sollte allsofort untüchtig zu fernerem Beisitz gehalten werden.

II. Sollen die 24 Personen remotis affectibus ohne passioniert (zu seyn) die ältesten Exemplare der hl. Schrift zusammentragen und daraus die Augsburger Confession examinieren, (auch) das päpstliche Breviarium Articul für Articul erwägen, ob es in der hl. Schrift gegründet und was die majora beschließen, soll angenommen werden.

III. Soll die kath. Messe durchaus in deutscher Sprache gelesen werden, dabei obige 24 Personen unparteilich erwägen sollen, wie in puncto der Meß die Katholischen mit den Evangelischen ratione derer Betstunden sich durchaus begnügen könnten.

IV. Die Evangelischen sollen forthin Reformirt-Katholische von den Alt-Katholischen genannt werden, denen der Papst eine besondere Kirch zu Rom einräumen will.

V. Den Papst soll man als einen Oberpriester der Christenheit halten und titulieren, der sich auch will weisen lassen mit den i. g. Reformiert-Katholischen also umzugehen und zu tractieren, daß auch qualificierte Personen von den Reformiert-Katholischen zu seinem geheimen Rath genommen werden.

VI. Wer auf eine oder die andre Religion schmähet oder gegen einander schimpft, der soll aus der ganzen Christenheit getrieben werden.

VII. Das hl. Abendmahl unseres Herrn Jesu Christi soll unter beider Gestalt man gebrauchen lassen, und soll erlaubt, daß es die Alt-Katholischen bei den Reformiert-Katholischen empfangen mögen.

VIII. Die Ohrenbeicht betreffend, welche mehrstentheils ihr Absehen auf die spanischen und welschen Sünden gehabt, diese soll in ihren Ländern den Fortgang haben, doch aber bei der erfolgenden Religionsvereinigung aufgehoben werden.

IX. Vierzehn Tage vor Ostern können sich die Gesunden des Fleischessens enthalten um also geschicktere Gedanken bei dem Leiden Christi zu haben.

X. Wegen der Anrufung der Heiligen könnte man sich vergnügen, wie es die Patres in primitiis gehalten haben.

XI. Bei den Wallfahrten soll man bekannte deutsche Lieder singen.

XII. Das Fegfeuer möge ein jeder glauben oder nicht, stehe bei der Ermessung der Gründe, die die hl. Schrift geben könne.

XIII. Den Bischöfen und Priestern soll die Ehe erlaubt seyn, nicht aber den Mönchen und Nonnen.

XIV. Der Reformirt-Katholische, er sey Fürst, Graf oder ein andrer Reichsstand, soll ein jeder in seinem Gebiet einen Bischof haben, welcher präsidiert und über die Geistlichen wäre, und in schweren Fällen des Papstes Einrathen, doch ohne seiner (weltlichen) hohen Obrigkeit Nachtheil, sich bedienen möge.

XV. Die calvinischen Religionsgenossen, weil sie in der Gnadenwahl, im hl. Abendmahl und der Person Christi irren, kann man in diese Vereinigung nicht aufnehmen, es sey denn Sache, daß sie von diesen drei Puncten christkatholische Gedanken bezeugen und von sich geben.

XVI. Obzwar die griechische Kirche den Fehler im Ausgehen des hl. Geistes noch nicht erkenne, wird sie doch von der ganzen Christenheit nicht ausgeschlossen.

XVII. Soll die hl. Schrift in dieser Religionsstreitigkeit gebraucht werden und keine Auslegung gelten, sondern nur die articuli aus den alten patribus primitivae ecclesiae und aus den 70 Dolmetschern gezogen werden; zu dem Ende diese 24 Personen eine neue Bibel sollen drucken lassen, die aus deren Grundsprache und der ersten Kirchenväter manuscriptis zu einem festen und beständigen Grunde herzuleiten seye, wobei nicht anzusehen ist die päpstliche Wissenschaft und daß er nicht irren könne, sondern er soll als ein General aller Geistlichen zu halten seyn, der seine Beiräthe von der beiderseitigen Religion habe, die sich miteinander, wie die Assessores zu Wetzlar, conformieren und in schweren Gewissensfällen sich zuvor an des Papstes Gutachten, wann es der hl. Schrift gemäß, halten sollen. Hoc anno 1698."

Anmerkungen zum vorstehenden Unions-Entwurf.

Zum Worte Mehl.

Durch die Gefälligkeit des gegenwärtigen evang. Pfarrers, Herrn Müller zu Worms, erhielt ich über den hier erwähnten Pfarrer-Senior Mehl, nach andrer Schreibart Meel, folgende Nachricht: „Hr. Magister Joh. Heinrich Mehl, Ministerii Senior und Gymnasii Visitator, ein sehr gelehrter und berühmter Mann, war den 8. Aug. 1657 zu Straßburg geboren, studirte auf dasiger Universität, besuchte hierauf die Hochschulen Leipzig und Wittenberg und wurde nach Verwaltung dreier Pfarreien in Elsaß und dem heutigen Rheinbaiern (Landau) am 15. Juni 1698 nach Worms berufen und am 24. Juli daselbst vorgestellt, wo er auch 1720 starb." — Diese aus den dortigen Pfarr-Acten entnommenen Nachrichten stimmen also vollkommen mit dem Datum unseres handschr. Entwurfs: Oct. 1698. Die Schreibart Mehl war in Mainz wohl geläufiger, weil dort unter Joh. Philipp ein berühmter Kanzler Namens Mehl existirte, wahrscheinlich mit dem Wormser Pfarrer dieses Namens nicht verwandt.

Zum Worte Blume.

In den erwähnten „Polit. Vorschlägen 2c." steht statt Blume Wallendorf, verderbt statt Walderdorf, unter Joh. Philipp Domherr zu Mainz, später Dompropst zu Speier, General-Vicar zu Mainz, Reichs-Vicekanzler, Bischof von Wien, gestorben 1680. Diese Variante erscheint dem unwesentlich, welcher weiß, daß beide von Joh. Philipp nach Rom geschickt wurden. Blume war vielleicht in der Freireichsstadt Worms populärer als der glatte Hofmann Walderdorf.

Zum Worte Kurfürsten.

In den „Polit. Vorschlägen 2c." wird neben den zwei geistlichen Kurfürsten von Köln und Trier auch noch der weltliche von der Pfalz, Karl Ludwig, genannt.

Zum Worte Papst.

Hier ist wohl Innocenz XI. gemeint, obwohl 1689 gestorben, da unter ihm 1684 die Unions-Verhandlungen begannen, nachdem Spinola mit den Denkschriften der hannöverischen protestantischen Theologen nach Rom gekommen war.

Zu I.

Der Satz: „und wer nicht modestiam etc." findet sich nicht in den „Pol. Vorschl." — Die theologische Streitsucht erklärt Leibniz mit den Worten: On se fait un point d'honneur de paraître vainqueur ou invincible.

Zu II.

Was ist „päpstisches Brevarium im Gegensatz zur Augsb. Confession?" — Du Cange versteht unter diesem Substantiv breviarium chori ad usum monasterii Casinensis scriptum Alexio Commeno imperante, h. e. 1100. Quod quidem breviarium totius ecclesiastici officii rubricas, ritus, etiam ceremonias continet tam officii recitandi quam missae celebrandae nec non peculiares praecipuarum solemnitatum observantias.

Zu III.

Molanus war mit den betr. hannöv. Theologen in ihrer Antwort an Spinola vom J. 1683 nicht gegen die Missa solennis, d. h. mit der Communion der Gemeinde verbundene, gewesen, wohl aber gegen die s. g. stille oder Privat-Messe, ohne diese künftig den Katholiken zu versagen. Unser Artikel III hier ist unklar, indem er im ersten Satze nur die deutsche Messe beansprucht, im zweiten aber an Stelle der Messe die prot. Betstunde setzen zu wollen scheint. Bestimmter lautet der entsprechende Artikel III in den „Polit. Vorschl.": „Die kath. Messe soll man in deutscher Sprache lesen und sollen die 24 Personen solche also fassen, wie beide Theile sich darum vereinigen können." — Leibniz selbst spricht sich in Folge seiner Achtung vor allem ethisch oder religiös Gestalteten ganz bestimmt für die Annahme der Missa solennis und auch für die Toleranz (tolerari potest) der Privat-Messe aus, aber auch mit deutscher Sprache: Missa illa consistat celebratione sacramenti eucharistiae retentis omnibus, quae commode possunt, de missa romano-catholica et in lingua vernacula prolatis, will indessen in ihr mehr eine Repräsentation und Besiegelung des Kreuztodes als

Reproduction sehen, unter Zulassen des Begriffes von Opfer und Sühnopfer in gewissem Sinne — Luther selbst zweifelte meines Wissens bei der Messe nicht, ob lateinisch oder deutsch, sondern nur über Seyn und Nichtseyn. Für letzteres bestimmten ihn die damals eingeschlichenen Mißbräuche. — Leibnitz ließ sich weder von diesen noch von der alten prot. Polemik (histrionica et tragica repraesentatio!) beirren. Sein Bestehen auf der deutschen Sprache wiederholte sich indessen später selbst von Katholiken, so in den Proponenda der von Kurmainz 1789 ausgeschriebenen aber in Folge des Ausbruches der französischen Revolution unterbliebenen Reform-Synode, ferner in Hirscher's „Ehrerbietigen Wünschen und Andeutungen in Bezug auf Verb. in der kath. Kirchenzucht" (Tübinger theol. Quartalschr. 1822, sowie in dessen Missae genuinae notio Tüb. 1821). - Die einzelnen practischen Proben, welche bisher hierin gemacht worden sind, wie von dem Herzog Eugen von Württemberg mit Erlaubniß des Papstes in seiner Privat-Kapelle, sowie von dem Ritual im Bisthum Constanz unter Wessenberg, haben bis jetzt auch bei der freieren Richtung sich zur Nachahmung nicht empfohlen, wie es scheint, ebenso wohl aus musikalischen Gründen als aus den von der Bulle Unigenitus 1713 und der Auctorem fidei 1794 gegen sie vorgeführten. Welcher Compositeur einer Messe hat auch diese deutsch aufführen lassen? — Wenn die hie und da in der kath. Kirche bestehende Anordnung, Epistel und Evangelium der Gemeinde mit der nöthigen kurzen Erklärung deutsch vorzulesen, allgemein und in jeder Messe befolgt würde: so würden jene nationalen Ansprüche wohl im Wesentlichsten befriedigt werden.

Zu IV.

Moser bemerkte hiezu: Dieser Doppelname erinnere an den zweitheiligen Adler des deutschen Reiches.

Zu V.

Der philosophische Arzt Cardanus sagte: „Ohne Unterwerfung unter die Autorität ist weder Religion noch Kirche denkbar; lieber gar keine, als die, welche nicht geachtet würde." — Die göttliche Einsetzung des Kirchen-Oberhauptes ist in diesem Artikel nicht berührt; aber nach Leibnitz, wie bereits erwähnt wurde, ist jene sowie Untrüglichkeit der Kirche in den zur Seligkeit nothwendigen Glaubens-Stücken nicht zu bezweifeln, folgerecht seinem Omnia ad unum und seinem weiteren Grundsatze, daß von der iustitia divina tanquam fonte alle menschliche abzuleiten ist. In Bezug auf die Untrüglichkeit des Papstes ex cathedra loquentis stellt er sich, z. B. in seinen Annalen ad a. 995, § 37, auf den historischen Boden. Expetebant pontifices fratrum sententiam et secundum illam decernebant.

Zu VI.

Möchten doch alle christlichen Streiter den Rath Hirscher's a. a. O. befolgen: bei jeder Gelegenheit mehr das Gemeinsame zwischen den Confessionen als das Trennende hervorzuheben.

Zu VII.

Nichts macht dem sonst so friedlichen Molanus mehr Sorge als das Desiderium dieses Artikels. Leibnitz selbst hält zwar auch an der ursprüng-

lichen Form, zeigt sich aber für die unter Einer Gestalt nachgebend, weil sie seit dem 4. Jahrhundert gebräuchlich und seit dem Constanzer Concil (1414—1418) Gesetz war, abgesehen von der practischen Seite. — Bossuet hofft, daß Rom der Concession jenes Desideriums geneigt seyn werde, weil früher nicht ohne Vorgang, jedoch unter der Bedingung der Anerkennung der in der hl. Schrift nicht verbotenen und bisher als Regel gegoltenen Form.

Zu VIII.

R. Vogt hat die Variante: „die spanischen und welschen stummen Sünden", in welcher das Wort stummen wohl eine Erklärung der vorhergehenden Adjective war, hernach aber in den Text gerieth. Stumme Sünden sind aber nach der herkömmlichen Erklärung die, bei deren Nennung schon der unschuldige Mensch vor Entsetzen verstummt.

Die Ohren- oder Privat-Beichte bestand bei den Protestanten noch lange fort, erst der Kurfürst von Brandenburg führte „aus oberbischöflicher Macht" 1698 die allgemeine ein, ohne daß erstere verwehrt wurde, daher auch Leibniz diese kirchliche Einrichtung bei gehöriger Ausübung in dem Systema theol. als sehr heilsam anerkennt. — R. Vogt macht zu diesem Artikel die Bemerkung: „Die Mißbräuche, welche die ersten Reformatoren bei der Ohrenbeichte rügten, sind größtentheils dadurch entstanden, daß die Priester nicht nach der Ordnung der ersten Kirche ältere Leute und nach den Vorschriften des hl. Paulus (an Titus) unbescholten waren."

Zu IX.

Wenn Hirscher am a. O. auch eine Revision der Kirchengebote beantragte, so hat er gewiß auch an eine Revision des Fastengebotes gedacht nach Maßgabe der fortgeschrittenen Wissenschaft über Ernährung und Ernährungsfähigkeit der verschiedenen Nahrungsmittel. Die hier ad libitum noch beibehaltenen Fasten entsprechen weder der Idee der Diät noch der der Selbstbeherrschung. Uebrigens fehlt das hier zugefügte löbliche Motiv in den „Polit. Vorschl.".

Zu X.

Wie Leibniz einerseits die Verehrung der Heiligen innerhalb verständiger Grenzen warm vertheidigt, so streitet er andrerseits gegen das darüber emporgewucherte Unkraut, und verlangt von der Geistlichkeit behutsame Ausjätung desselben, als eines Haupt-Hindernisses der Reunion, sowie augenfälligere Grenzen zwischen der Anbetung des „Unendlichen" und der Verehrung sittlicher Musterbilder, die ehemals unsre Mitmenschen waren. Andrenfalls zöge er lieber die Unterlassung vor, zur Vermeidung von periculum grave nocentissimae confusionis. Aehnlich seine Ansicht über den cultus Mariae.

Zu XI.

Die „Polit. Vorschl." haben noch den Zusatz: „und Betstunden anstellen, Gott für den genossenen Feldsegen zu danken".

Zu XII.

Leibniz spricht sich ganz bestimmt für das Fegfeuer aus, ohne sich von den bezüglichen Mißbräuchen beirren zu lassen, „modo sana ratione intelligatur".

Die nach Christi Wort von der Zahlung des letzten Hellers sowie auf die Feuerprobe in Kor. 3, 13 von Papst Gregor d. G. gegründete und von Thomas Aquinas ausgebildete Lehre von einem Reinigungsorte (purgatorium) als Abbüßungsort läßlicher Sünden weigerten sich schon die Griechen im Concil von Florenz 1439 anzunehmen, sie wurde aber vom Tridentinum in der 25. Sitzung approbirt. Auch von den Protestanten früherer Zeit verworfen, wird sie von neueren wieder statuirt, und selbst Schopenhauer (Parerga 2c. II, 292) rechnet es dem großen Gregor hoch an, daß er durch Aufstellung dieser im Wesentlichen schon bei Origines vorhandenen Lehre „das Empörende" der Lehre von der ewigen Höllenstrafe gemildert habe.

Zu XIII.

Das leibnizische Ideal von der Kirche war gegenüber diesem inconsequenten Artikel unbedingt für den Cölibat, so sehr er andrerseits die Mißbräuche dabei rügt. Von den gewöhnlichen Gegengründen ließ er sich nicht abhalten, und unter Berufung auf die hl. Schrift, auf Vernunftgründe und die übereinstimmende Ansicht der Völker erklärt er den keusch bewahrten Cölibat für löblicher als das eheliche Leben. „Denn der Geist ist freier zur Betrachtung der himmlischen Dinge, und wenn Seele und Leib von fleischlichen Begierden und Lust ledig sind: so wird das Heilige reiner und würdiger behandelt." — Durfte die Opferwilligkeit des christlichen Gottesstaates hinter der der Staats-Pastoren des heidnischen Plato zurückbleiben, welche ein Leibniz nicht gleich den meisten für eine bloße Fiction, sondern für den Ausdruck des antiken Patriotismus hielt? Vrgl. Zeller's Abh.: Der plat. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in den gesammelten Vortr. 1865, S. 62.

Zu XIV.

Diese Forderung kehrt später wieder namentlich in den Emser Punktationen der vier geistlichen Kurfürsten, um ihre Macht nach oben und unten zu mehren, weshalb ihre subalternen Bischöfe dagegen remonstrirten, zuerst der von Speier.

Zu XV.

Der damalige Abstand der Protestanten von den Reformirten erhellt schon aus dem Titel der von Moser citirten Schrift des Oberhofpredigers Hoe: „Besser Türkisch als Calvinisch."

Zu XVI.

Die verhängnißvolle Trennung zwischen der griechischen und römischen Kirche 1054 erfolgte bekanntlich in Folge des vom Patriarchen Photius über die Lehre vom hl. Geist, welcher nach ihm ex Patre Filioque procedit, nicht ex Patre per Filium. Wenn die Freunde der Union 1698 etwas toleranter gegen die Griechen geworden waren: so mag Leibniz hiezu beigetragen haben, der ausnahmsweise hier sich nicht auf die römische Seite, sondern auf die des Photius stellt, obwohl er dessen Fehler nicht verkennt. S. Annal. ad a. 863—886.

Zu XVII.

Die Klage des hl. Hieronymus über die varietas et vitiositas der bibl. Handschriften (tot sunt exemplaria quot codices) wiederholte sich später bei

seiner Vulgata, der Bibel des Abendlandes, welche vom Tridentinum 1546 für kanonisch erklärt wurde. Text-Revisionen erfolgten durch die Löwener kath. Facultät auf Anlaß Karl's V. 1547, unter Papst Sixtus 1590, unter Clemens VIII. durch Bellarmin. Diese Kritik wurde von den Protestanten zunächst nicht fortgesetzt theils aus Abneigung gegen die Vulgata, theils weil die ältesten Codices der Ursprache wie der lat. Uebersetzung noch nicht zugänglich waren. Daher hier erklärlich das Verlangen nach einer abermaligen Textes-Kritik vor der Union, welche aber hiemit ad calendas graecas verschoben wurde, da nach 200j. Bemühungen auf Grund der Funde der ältesten Codices selbst ein Lachmann noch verzweifelte, den ursprünglichen Text herzustellen und nur den ältestbezeugten für erreichbar hielt. — Schlüßlich noch die Bemerkung: die ursprüngliche handschriftliche Abschrift von Leibniz sowie die Abdrücke Moser's, N. Vogt's ꝛc. vom s. g. Unions-Entwurfe haben 18 Artikel, der unsrige hier nur 17, wie das Exemplar des Lausanner Prof. Sterki. Der letztere Theil des Artikels 17 erscheint, als Art. 18 besonders gefaßt, ziemlich überflüssig nach Artikel V; aber die Wiederholung ist doch wohlberechnet als abermalige Beruhigung der Protestanten vor der „päpstlichen Wissenschaft" bei der projectirten Revision der hl. Schrift.

Außer der Adresse dieses Actenstückes war mir die sowohl am Anfang wie am Ende befindliche Jahreszahl 1698 auffallend. Bekannt war, daß von 1695—1729 wieder ein Schönborn, Franz Lothar, der würdige Neffe Johann Philipp's, auf dem kurfürstlichen Throne zu Mainz saß, aber bekannt auch, daß hier die Einigungs-Versuche mit dem Tode des letzteren bei dessen einmal nur kurz regierenden und dann mit französischen Kriegen behelligten Nachfolgern ganz aufgehört hatten. Die Vermuthung, daß Franz Lothar die Einigung unter Beirath von Leibniz wieder aufgenommen haben könne, lag zwar nahe, bestätigte sich aber nicht in den Berichten über seine Regierung, im Gegentheil, seine Sorge für den katholischen Cultus, insbesondere seine Stiftung des s. g. ewigen Gebetes in seiner Diöcese ließ eher auf das Gegentheil schließen. Indessen der Ausdruck „zur Facilitierung" am Eingange der Handschrift schien mir doch auf die Autorschaft von Leibniz hinzuweisen, nachdem ich Einsicht genommen hatte von dessen Schrift: Projet (au nome de l'abbé de Loccum) pour faciliter la reunion des Protestans et Catholiques im II. B., 168—189 der vom Grafen A. Foucher de Careil veröffentlichten leibnizischen Inedita, Paris 1860, mit der Schlußbemerkung: fait dans la monastère

de Loccum le 27. d'Auust, vieux stile, l'an de grâce 1698. Daraus erfuhr ich nun zwar, daß in demselben Jahre (1698) der Bischof Graf von Buchheim auf Anlaß des hannöverischen Kurfürsten Georg Ludwig (Sohnes und Nachfolgers Ernst August's) von Wien wieder nach Hannover kam, um die von seinem Vorgänger Spinola 1676 und 1683 begonnene Einigung mit Molanus 1698 wieder fortzusetzen, nachdem letzterer von 1691—1693 incl. mit Bossuet ohne Erfolg verhandelt hatte; ich entnahm aber auch daraus, daß Leibniz, der von jeher neben den officiellen Verhandlungen eigne Ansichten und Wege verfolgte, hier wieder nur als gehorsamer Diener seines Herrn bloß der Uebersetzer oder Ueberarbeiter der molanischen Cogitationes privatae de methodo reunionis eccl. Prot. cum eccl. Romano-Cath. für den Kaiser zu Wien gewesen war, „der schon mehr als einmal, vor längerer Zeit schon dem Ernst August diese Angelegenheit empfohlen habe". Während nämlich Bossuet alle streitigen Punkte unter vier Rubriken verhandelte (Rechtfertigung, Sacramente, Cult, Beförderungs-Mittel des Glaubens), hatte Molanus deren nur drei, aber mit Unter-Rubriken angenommen:

1) auf zweideutigem Ausdruck oder Wortstreit beruhende, 10 an der Zahl;
2) von einer Seite allgemein, von der andren partiell angenommen, z. B. Gebet für Verstorbene, 7;
3) solche, bei welchen beide Theile sich ganz entgegen stehen, c. 10.

Leibniz hatte daraus in seiner genannten Schrift drei volle Decaden gemacht, von welchen die zwei ersteren dem Kaiser schon geschickt worden waren, aber zur besseren Uebersicht hier wiederholt wurden. Man sieht aus der kurzen Angabe, daß die leibnizische Schrift: Projet pour faciliter la reunion, trotz ihres verführerischen Titels die Quelle unsres von Mainz an die protestantische Wormser Geistlichkeit geschickten Actenstückes nicht ist. Aber der Irrgang führte dies Mal auf den rechten Pfad, von Foucher nämlich zum deutschen restaurator studii Leibniziani, zu

Guhrauer. Dieser hat nämlich in seinen „Beilagen zum I. B. der von ihm herausgegebenen deutschen Schriften von Leibniz" (Berlin 1838) von S. 1—23 einen unwiderleglichen Beweis geführt, daß die erwähnten und bereits gedruckten „Politischen Vorschläge ꝛc." zwar auf einer eigenhändigen aber mit keinerlei Namen, Datum und Ort bezeichneten Handschrift des Leibniz von demjenigen handschriftlichen Entwurfe beruhen, welcher bereits im J. 1660 im deutschen Publicum von Hand zu Hand circulirte, so auch dem Professer Conring zu Helmstädt zu Gesicht kam, aber zugleich auch als fabulae inanes; er hat ferner nachgewiesen, daß nicht nur Boineburg diesen ihm zugesendeten Entwurf desavouirte, sondern auch Leibniz selbst in einem Briefe an den Prof. Fabricius in Helmstädt d. d. 22. Jan. 1700, in welchem er die articuli jenes Entwurfes für pure ficticii et quidem iam conficti olim tempore Joannis Philippi erklärte. Sind also die „Politischen Vorschläge, wie die Katholiken und Protestanten zu vereinen" nicht von Leibniz, so ist es unser handschriftlich von Mainz an die Wormser protestantische Geistlichkeit geschickte Entwurf auch nicht.

Aber was war die Ursache des officiell von Mainz an die protestantischen Geistlichen in Worms gesandten Entwurfs? — Diese hier sich noch erhebende Frage kann ich nicht mit Hinweisung auf eine Thatsache, sondern bis zu befriedigerenden Aufschlüssen aus Archiven nur durch eine Vermuthung beantworten.

Dem Ryswyker Friedens-Entwurf 1697 wurde von der französischen Hinterlist jener Zeit zuletzt noch ein Artikel aufgedrungen, nach welchem in allen dem deutschen Reiche zurückgegebenen Ortschaften, 1922 an der Zahl, die von Louis XIV. zwangsweise eingeführte katholische Religion bleibend fortbestehen sollte. Kaunitz und die übrigen katholischen Stände, unter deren Gesandten auch Franz Lothar's Bruder, Melchior Friederich war, von seiner Thätigkeit bei diesem Frieden securitatis Germaniae assertor zubenannt, waren edel genug, die protestantischen Fürsten, welche die Unterschrift verweigern wollten, mit

der Versicherung zu beschwichtigen, daß die katholischen Regenten „von der dem Reiche obtrudirten Klausel gegen die protestantischen keinen Gebrauch machen würden". Um dem Louis XIV. und seinen Nachfolgern künftig jeden Vorwand zur angeblichen Protection der deutschen Katholiken zu benehmen, ist es denkbar, der edle Fürst Franz Lothar habe neben seiner Sorge für die katholische Kirche sich auch einmal veranlaßt gefühlt, die von seinem Oheim zu gleichem Zwecke begonnene Union versuchsweise zunächst in Worms fortzusetzen und den damals wohl noch immer circulirenden Entwurf von unbekannter Hand durch einen dienstbaren Geist zu jenem Zweck umarbeiten zu lassen.

Zur Kritik herkömmlicher Dogmen und Anschauungsweisen der Logik, insbesondre des Lehrstücks vom Schluß.

Von

Dr. Eduard Rehnisch
Professor in Göttingen.

Erster Artikel.

(Fortsetzung.)

9.

Wenn wir nach diesem historischen Excurs die am Schluß von Abschnitt 5 abgebrochene Gedankenreihe wieder aufnehmen: was gehört da nun also (außer allem, was die Regeln der Schule von ihm sonst noch verlangen) zu einem Syllogismus im Sinne der logischen Schulwissenschaft, zu einem Aristotelischen Syllogismus?

Nicht bloß, daß es ein richtiger Schluß ist, sondern auch, daß schon aus der Form zu ersehen, ob richtig geschlossen; daß schon durch die Quantitäts- und Qualitätsverhältnisse der Prämissen die Richtigkeit der conclusio gewährleistet ist.

Wen kümmert das aber in der Praxis des Denkens? Wer wird da Lust haben sich in dieser Weise die Hände zu binden? Lust haben zu erklären: ja, das und das folgt wohl in der

That aus den gegebenen Sätzen, aber es folgt nicht aus ihrer Form, also schließe ich es nicht. Da erschließt man aus dem Gegebenen, soviel sich daraus erschließen läßt, — unbekümmert darum, ob's die bloße Form des Gegebenen ist, die seine Richtigkeit garantirt, oder nicht.

Solch ein Schluß, dessen Stringenz nicht durch die bloße Form gewährleistet wird, ist deßhalb nicht weniger stringent, — auch nicht weniger wissenschaftlich.

Der Makel, den (wenn's in der That ein Makel ist) nicht er, der einzelne Schluß, für sich apart, sondern die Classe hat, zu der er gehört, ist: daß sich über sie (ohne jegliche Notiznahme vom „Inhalt") eben keine allgemeinen Regeln weiter geben lassen, — daß sich über sie, so für sich (ohne jegliche Notiznahme vom „Inhalt"), in einer solchen besonderen Disciplin wie der Schullogik nicht weiter viel reden läßt.

Aber es ist doch ein starkes Stück: darum nun zu thun, als ob es sie gar nicht gäbe, — ihr Daseyn gänzlich zu ignoriren.

Und da liegt es einmal recht klar vor uns, in welcher Weise die Doctrin der alten Schullogik uns die Anschauungsweise verengt und verfälscht.

Es ist ja gar nicht so, wie wir, von Jugend auf hineingeschult in diese Doctrin, blind gegen das, was wir in der Praxis des Denkens selber in der That thun, in Betreff dieser logischen Dinge dann so für gewöhnlich dahinleben: als ob ein Prämissen-Paar einzig und allein dann wirklich ein Prämissen-Paar wäre, d. h. Schlußkraft besäße, wenn es jene Quantitäts- und Qualitäts-Verhältnisse aufweist, welche die Schul-Syllogistik nennt, — als ob jene Quantitäts- und Qualitäts-Verhältnisse die conditio sine qua non, nothwendig und hinreichend wären, damit aus zwei gegebenen Sätzen in der That etwas geschlossen werden könne.

Allein es beruht auf keiner in der Natur der Sache liegenden Nothwendigkeit, unsere Willkür vielmehr ist dabei mitim Spiel, wenn wir das sagen, wenn wir so die Normen gestalten.

Es steht im Widerspruch mit dem, was wir in der Praxis des Denkens selber in der That thun.

Daß die Prämissen die Wahrheit dessen gewährleisten müssen, was im Schlußsatze steht, ist eine verständliche und der Natur der Sache nach nothwendige Forderung.

Aber nicht dies, nicht eine in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit, sondern eine von uns, mit Willkür, hinzugebrachte Forderung ist es: daß die bloße Form der Prämissen dies thun müsse, daß aus der bloßen Form der Prämissen erkennbar seyn müsse, daß die Prämissen ein zureichender Grund für den Schlußsatz sind.

Und daß diese willkürliche Forderung in der That gemacht wird, — verständlich ist das nicht an sich, nicht, wenn wir bloß daran denken, wie geschlossen werden kann. Verständlich ist das aber allerdings unter den Verhältnissen, wie sie thatsächlich sind. Wenn wir Regeln aufstellen wollen, „unabhängig vom Inhalt", — wenn es sich zunächst überhaupt darum handelt, daß auf dem Wege der gelehrten Tradition, der schulmäßigen Unterweisung mitgetheilt und gelernt wird, wenn ferner auf diese Weise nicht gelernt werden soll zu denken da- und-darüber, sondern das Denken an sich: dann wird jene Forderung (nicht gerechtfertigt, wohl aber) überhaupt verständlich.

Zugleich aber sehen wir, wie da auch hier Irrthümer und Unklarheiten mit in's Spiel kommen, die in Philosophie so viel zu schaffen gemacht haben.

Ein Denken, das keinen Inhalt hat, gibt es nicht. Jedes Denken, jedes Schließen ist immer ein Denken von irgendwas, ein Schließen von irgendwas aus irgendwas. Auch wo unsere Absicht darauf gerichtet ist denken zu lehren, nicht über den und den Gegenstand durch Denken etwas zu lehren, kann das doch eben nur so geschehen, daß es an irgend etwas gelehrt wird, daß irgend etwas Bestimmtes als Uebungsmaterial dazu benutzt wird. Das alte bekannte: schwimmen kann man nicht lernen ohne in's Wasser zu gehn.

Wir können bei solchen Ueberlegungen über unser Denken,

wie wir sie in der Logik vorhaben, zu abstrahiren suchen von allen Verschiedenheiten des Inhaltes: das ist, wenn es der Inhalt gestattet und wir uns etwas davon versprechen, ein correctes Beginnen. Aber wir dürfen nicht abstrahiren wollen überhaupt von allem Inhalt — das ist der Versuch von etwas Unmöglichem. Das ist eben jene unbedachte, aber viel verbreitete über das Ziel hinausschießende Abstractionsweise, die ein Hauptverderber unsrer allgemeinen Anschauungen ist. Freilich hat ihre Verwendung nicht gerade allemal (und gerade dadurch nistet sie sich in unseren Gewohnheiten ein) Unheil im Gefolge. Sie ist, insbesondre bei dem Verbrauch en détail, oft genug unschädlich. Zu unterscheiden zwischen „abstrahiren vom Inhalt" und „abstrahiren von den Verschiedenheiten des Inhalts", das kann im Einzelfalle häufig eine nutzlose Pedanterei seyn. Etwas zu bezeichnen als Lehren giltig „unabhängig vom Inhalt" oder als Lehren giltig „von jedem Inhalt", das mag häufig durchaus auf dasselbe hinauslaufen.*) Aber — man weiß ja aus mehr als Einer Gruppe philosophischer Untersuchungen, wie diese Abstractionsweise uns unsre allgemeinen Anschauungsweisen verderbt. Und ich muß mich darauf beschränken, hier zunächst nur überhaupt darauf hinzuweisen, daß wir diesem gefährlichen Gast eben auch hier, in den Anschauungsweisen der Schullogik, begegnen.

10.

Wenn wir das im Vorigen Besprochene von einem noch etwas anderen Gesichtspunkte aus ansehen, so können wir also sagen: Gewiß, das kommt vor, was den Inhalt der Schul-Syllogistik ausmacht. Aber ist es denn in der Praxis des Denkens der einzige oder selbst nur der gewöhnliche Fall, daß das Gegebene die „bloße Form" der Prämissen wäre? oder daß wir, die erkennenden Subjecte, von einer solchen Beschränktheit wären, daß wir von dem Gegebenen doch eben nur die Form

*) ebensogut, wie es oft nichts auf sich hat, ob man von „vor aller Erfahrung" oder von „in aller Erfahrung" spricht.

dazu benutzen könnten um zu erkennen (dem Gegebenen es anzumerken), daß etwas und was aus ihm folge?

Mit nichten! Denn es ist ja nicht etwa bloß bei demjenigen Verstandesgebrauch, an welchen wir bei den Beispielen denken, von denen aus wir zu der im Vorigen gemachten Unterscheidung gelangten, — es ist ja nicht bloß bei diesem Verstandesgebrauch (diesen Schlüssen da aus einem Paar singulärer Prämissen, solchen vereinzelten eigenartigen Fällen, Degenerationen von Schlüssen in Barbara, Camestres etc.) so, daß der Schluß zwar triftig, die Richtigkeit des Erschlossenen aber nicht durch die bloße Form der Prämissen verbürgt ist. Nicht etwa bloß jene paar Dinger da basiren nicht auf der „Form". Weit und breit, auf Schritt und Tritt in der Praxis des Denkens, bei ganzen großen hochgefeierten hochentwickelten Arten des Verstandesgebrauchs zeigt sich das Gleiche.

In der Gegenwart hat insbesondere Lotze die logische Schulwissenschaft nicht bloß im Allgemeinen ermahnt,*) sich's nicht aus dem Horizont kommen zu lassen, daß das Rechnen, der mathematische Verstandesgebrauch, auch zu den logischen Thätigkeiten gehöre, sondern er hat auch in unvergleichlich besserer Weise, als herkömmlich ist, mathematischen Verstandesgebrauch logisch charakterisirt und die Lehren davon zu einem Bestandstück der Wissenschaft der Logik zu machen gesucht. Aber auf Schritt und Tritt zeigen gerade auch die Formen des Rechnens, der

*) vergl. z. B. System der Philosophie I. S. 138. 39. — Gegen den andern Theil der Anschauung dagegen, zu welcher sich Lotze a. a. O. bekennt, „daß auch für diejenigen Fälle, in denen das nicht ausführbar ist, was sie verlangen, die Formen des Rechnens die Ideale unserer logischen Bestrebung bleiben", kann ich einige Bedenken nicht unterdrücken. Nicht als ob ich irgendwie bemängeln wollte, daß es in einer Fülle von Fällen in der That so ist, wie Lotze behauptet. Aber ganz allgemein, ohne alle Beschränkung den Satz zu formuliren, das läßt ihn meines Erachtens unrichtig werden, und die in ihm liegende Anschauung schädlich (desorientirend). So würde es meines Erachtens z. B. eine in und durch ihre Allgemeinheit schiefe Anschauung geben, wollte man die mathematische Gleichung für das Ideal des Urtheils erklären

mathematische Verstandesgebrauch, die Eigenthümlichkeit, daß das Erschlossene nicht durch die bloße Form der Prämissen verbürgt ist, daß nicht bloß das erschlossen wird, dessen Richtigkeit die „Form“ der Data gewährleistet. Und Sigwart*) thut sehr recht, daß er es ganz ausdrücklich ausspricht, wie wenig die Schul-Syllogistik Ursach habe, sich auf die in der Mathematik übliche Art des Verstandesgebrauchs wie auf Belege für ihre Schablonen und Regeln zu berufen.**)

Worauf es an diesen „Formen des Rechnens“ in Betreff des uns hier Interessirenden ankommt, das wird sich am bequemsten im Anschluß an das von Lotze***) darüber Gesagte vorbringen lassen; und es wird angänglich seyn, daß ich mich dabei hier auf die von ihm als erste dieser mathematischen Begründungsformen aufgeführte, den „Schluß der Substitution“ beschränke.

Lotze führt, nach Abhandlung der Aristotelischen Syllogismen, diese Formen des Rechnens geradezu ein unter dem Gesichtspunkte, daß solche Gedankenverknüpfung, wie sie die Schul-Syllogistik uns lehrt, den Bedürfnissen des Denkens in seiner lebendigen Anwendung meist nicht Genüge thut. Solch ein Schluß nach Barbara oder Darii ordne den Terminus Minor nur so ganz im Allgemeinen in den Umfang des Terminus Major ein. In der lebendigen Verwendung des Denkens genüge es meist aber nicht zu erfahren, daß das S, weil ein M, auch ein P überhaupt sey, sondern da wollen wir meist erfahren, daß das S, weil diese bestimmte Art des M, darum die und die bestimmte Besonderung des allgemeinen P sey. In aller

*) Logik. Band I. Seite 408 f.

**) in dieser allgemeinen Ueberzeugung bin ich mit Sigwart einverstanden. Dagegen vermag ich es nicht zu seyn mit seiner Begründung und Detaillirung derselben. — Ich werde in einer späteren Abhandlung auf die gäng und gäbe Art, den Inhalt der Mathematik und den Inhalt der Logik an einander zu fügen und zu einander in Beziehung zu bringen, noch besonders zu sprechen kommen.

***) Logik von 1843 Seite 190 ff. — System der Philosophie Bd. I Seite 131 ff.

Strenge präftirt nun zeige sich, was damit gefordert ist, in Gedankenverknüpfungen der Mathematik. —

Exemplificirt und veranschaulicht aber wird die Leistung dessen, was hiermit gefordert, mehr noch als durch das von Lotze a. a. O. (System der Philosophie I) nachher auf Seite 136 benutzte Beispiel, durch Gedankenverknüpfung nach Art der folgenden:

$$M = \frac{a}{b(a+b)}$$

$$S = M_{(b=1)}$$

$$\overline{S = \frac{a}{a+1}}$$

Will man Beispiele, die in der mathematischen Wissenschaft notorisch vorkommen, so erinnere ich etwa an folgende:

$$\frac{(x+\Delta x)^m - x^m}{(x+\Delta x) - x} = mx^{m-1} + \frac{m(m-1)}{1.2} x^{m-2} \Delta x + \ldots\ldots$$

$$\frac{dx^m}{dx} = \left[\frac{(x+\Delta x)^m - x^m}{(x+\Delta x) - x}\right]_{\Delta x = \frac{1}{\infty}}$$

$$\overline{\frac{dx^m}{dx} = mx^{m-1}}$$

$$\left(1+\frac{1}{m}\right)^m = 1+1+\frac{1-\frac{1}{m}}{1.2} + \frac{\left(1-\frac{1}{m}\right)\left(1-\frac{2}{m}\right)}{1.2.3} + \ldots\ldots$$

$$e = \left(1+\frac{1}{m}\right)^m, \quad m = \infty$$

$$\overline{e = 1+1+\frac{1}{1.2}+\frac{1}{1.2.3}+\ldots\ldots}$$

Wie diese beiden Beispiele zeigen, ist jene in der Mathematik so vielfach und mit so großem Nutzen gebrauchte und so fein ausgebildete Operation und Methode, der man den Namen des Ueberganges zur Grenze gegeben, Gedankenverknüpfung der in Rede stehenden Art.

Daß diese letztere aber in Mathematik und Physik nicht minder häufig und nicht minder nützlich auch noch in anderer

Weise verwandt wird, mögen die folgenden Beispiele in Erinnerung bringen:

I. Aus den Elementen der Lehre von den bestimmten Integralen ist die folgende unter der Voraussetzung $g > 0$, $h > 0$ gültige Gedankenverknüpfung bekannt: *)

$$\int_g^h \frac{b^y - a^y}{y}\, dy = \int_a^b \frac{x^{h-1} - x^{g-1}}{\log. x}\, dx$$

Nun aber ist das Integral von bekanntem Werth

$$\int_g^h \frac{dy}{y} = \log. h - \log. g = \log. \frac{h}{g}$$

$$= \int_g^h \frac{b^y - a^y}{y}\, dy, \quad b = 1, \quad a = 0$$

Also ist auch

$$\log. \frac{h}{g} = \int_{a=0}^{b=1} \frac{x^{h-1} - x^{g-1}}{\log. x}\, dx = \int_0^1 \frac{x^{h-1} - x^{g-1}}{\log. x}\, dx.$$

Wie bekannt, sind wir damit bei einem der historisch-ersten und durch seine Einfachheit zur Anführung hier geeignetsten Beispiele wiederum einer zu einer hochberühmten eleganten allgemeinen Methode ausgebildeten Art der Gedankenverknüpfung: der Benutzung der Vertauschung der Integrationsordnung in Doppelintegralen mit constanten Grenzen zur Ausmittelung des Werthes einfacher bestimmter Integrale. **)

---

*) Die Gleichheit der beiden im Obersatz vorkommenden einfachen bestimmten Integrale gewahrt man, indem man das Doppelintegral

$$\int_a^b \int_g^h x^{y-1}\, dx\, dy$$

das eine Mal zuerst nach x, das andre Mal zuerst nach y integrirt. Vergl. z. B. B. Riemann, Vorlesungen über Partielle Differentialgleichungen. Herausgeg. v. Hattendorff. § 12.

**) Daß die Anfänge dieser alsdann zunächst besonders unter den Händen von Laplace und Poisson so fruchtbar gewordnen Methode bei Euler sich finden, darauf hat bereits Dirichlet aufmerksam gemacht (Journal für die reine u. angewandte Mathematik. Herausgeg. von Crelle. Bd. 4 Seite 94).

Aeußerlich allerdings sieht die Behandlung des Integrals, das oben auf der rechten Seite des Schlußsatzes steht, bei Euler etwas anders aus, als derjenige, der zuerst bei Riemann a. a. O. sich damit bekannt gemacht hat, erwartet (es spiegelt sich auch darin die Verschiedenheit der ganzen all-

II. Oder nehmen wir als Obersatz die in der rechnenden Physik unter der Voraussetzung eines sehr kleinen δ so vielfach angewandte Näherungsformel:

---

gemeinen Anschauungsweise auf diesem Gebiet bei den Mathematikern von damals und jetzt). In der Weise, wie es derjenige, dem die Petersburger Akademie-Schriften nicht zur Hand sind, etwa bei G. F. Meyer, Vorlesungen über die Theorie der bestimmten Integrale (Leipzig 1871. Seite 227. 228. Anm.) skizzirt findet, wird in Euler's Darstellung nicht von dem in meiner vorigen Anmerkung genannten Doppelintegral, sondern vom entgegengesetzten Ende her angefangen: das Differentiiren unter dem Integralzeichen in dem schließlich ermittelten einfachen bestimmten Integral (das differentiare de curva in curvam nach dem Leibnitzischen Ausdruck) tritt da in den Vordergrund und erscheint als der eigentliche Kunstgriff. —

Die Verweisung Dirichlet's a. a. O., erste Anmerkung, auf „tom. XVI" der Novi Commentarii Acad. Petropolitanae vermag ich mir nicht zu deuten. Vielleicht ist ein lapsus calami aut typographi an Statt „tom. XIX" (1774) dabei mit im Spiel und von Dirichlet gemeint die auch im 4. Band der Institutiones Calculi Integralis wieder abgedruckte Abhandlung „Nova Methodus quantitates integrales determinandi", neben der dann als fernere solche erste Anfänge der in Rede stehenden Methode zu nennen seyn würden:

Nov. Comment. Ac. Petrop. tom. XX: Speculationes analyticae.

Nova Acta Ac. Petrop. tom. IV: Uberior explicatio methodi singularis ct. (der Petersb. Ak. vorgelegt 29. Febr. 1776). — In diesem Bande der Petersb. Akademie-Schriften wird ebensowohl pag. 17, als auch schon vorher pag. 6 wegen der frühern Tractirung des in Frage stehenden Integrals von $\frac{x^{h-1} - x^{g-1}}{\log. x} dx$ zwischen den Grenzen 0 und 1 nur auf die vorhin genannte Abhandlung in tom. XIX der Novi Comment. (1774) verwiesen. Und Euler sagt (also 1776), „non ita pridem" sey er auf die betreffende Methode gekommen.

Nova Acta Ac. Petrop. tom. V: Innumera theoremata circa formulas integrales ct. (der Petersb. Ak. vorgelegt 18. März 1776).

Nova Acta Ac. Petrop. tom. VII: De iterata integratione ct. (der Petersb. Ak. vorgelegt 19. Aug. 1776).

Die wir im Sommersemester 1862 die Riemann'schen Vorlesungen über Partielle Differentialgleichungen hörten, haben uns übereinstimmend (z. B. auch Prof. O. E. Meyer in Breslau, Prof. H. Wagner in Königsberg, Prof. von der Mühll in Leipzig, Oberl. Gödecker in Göttingen) als Bemerkung von Riemann notirt: das obige Integral sey von Euler gefunden worden am Anfang der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Ob diese Notiz, wie es scheint, auf ein Mißverständniß hinausläuft, oder ob sie doch irgendwie ihren guten Grund hat, vermag ich im Augenblick nicht zu entscheiden.

$$\frac{(1+\delta)^\mu = 1+\mu\delta \qquad \dfrac{1}{\sqrt{1+\delta}} = (1+\delta)^\mu, \quad \mu = -\dfrac{1}{2}}{\dfrac{1}{\sqrt{1+\delta}} = 1 - \dfrac{1}{2}\delta}$$

III. Aus den Elementen der theoretischen Physik kennt man die folgende Gedankenverknüpfung: *)

$$\frac{a = \dfrac{f}{m} \qquad g = a_{\left(f = \frac{mM}{rr}\right)}}{g = \dfrac{M}{rr}}$$

Alle diese Schlüsse haben mit den Aristotelischen Normal-Syllogismen (denen der ersten Figur) gemein, daß sie Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondere sind. Aber sie unterscheiden sich dadurch von ihnen, daß die Wahrheit dessen, was sie erschließen, nicht schon aus der bloßen Form der Prämissen **)

*) Die Darlegung der Uebereinstimmung zwischen dem allgemeinen Satz der Mechanik, daß die Größe der Wirkung einer Kraft (der Beschleunigung, die sie dem Körper ertheilt, auf den sie wirkt) jederzeit direct proportional ist der eigenen Größe der Kraft und umgekehrt proportional der Masse des Körpers auf den sie wirkt, einerseits — und der Fundamental-Erscheinung der Lehre vom freien Fall „alle Körper fallen gleich schnell" andererseits. Denn in üblicher Weise bedeutet f die Größe irgendwelcher Kraft die auf irgend einen Körper wirkt, m die Masse dieses Körpers, a die Größe der Beschleunigung die ihm ertheilt wird; g die Größe der Beschleunigung, welche die Erde vermöge der Schwerkraft den Körpern an ihrer Oberfläche ertheilt (das Doppelte der Größe des Fallraums in der ersten Secunde), M die Masse der Erde, r die Größe des Erdhalbmessers.

**) Ich fasse also die Sache hier von noch etwas anderer Seite als Lotze. Darin allerdings stimmen wir vollständig überein, daß es Schlüsse sind, die auf dem Inhalt basiren. Aber Lotze macht den Unterschied geltend von Schlüssen, die aus dem Inhalt der gegebenen Begriffe fließen, im Gegensatz zu den aus den Umfangsverhältnissen derselben sich ergebenden, während ich hier den Unterschied von Form und Inhalt der Prämissen, der gegebenen Sätze urgirt habe. Daß in sehr vielen Fällen diese beiden Auffassungsweisen coincidiren, bedarf keines Wortes. Aber sie sind doch nicht reinweg identisch. Ein Schluß kann aus Umfangsverhältnissen der gegebenen Begriffe fließen, während er doch nicht fließt aus der Form der Prämissen.

erkennbar ist. Sie erschließen nicht das, resp. nicht bloß das, was aus der Form der Prämissen folgt, sondern mehr, resp. andres als dieses. In ihrem Schlußsatz wird der Terminus Minor nicht, wie in den Aristotelischen Syllogismen, bloß für irgend eine Art, irgend eine Besonderung des Terminus Major überhaupt, sondern er wird für die und die ganz bestimmte Art desselben erklärt; für diejenige nämlich, die er seyn muß, weil er, laut Untersatz, die und die ganz bestimmte Art des Medius war.

11.

Und wie in Mathematik und theoretischer Naturwissenschaft auf Schritt und Tritt in der Weise geschlossen wird, daß die Wahrheit des Erschlossenen nicht durch die bloße Form der Prämissen verbürgt und aus ihr ersichtlich ist, so auch in der beobachtenden und experimentellen Naturforschung.

Um „Induction“ und „inductiv“ hat freilich gerade in unserem Zeitalter die Phrase die Extravaganz und die Absurdität recht üppig gewuchert. Doch geht uns hier ja glücklicher Weise nicht an, was man im Troß der Naturwissenschaft von Induction und unter dem Aushängeschild „inductiv!“ geschwärmt und gefaselt, sondern nur: eines Theils wie die Meister der Forschung mit Vernunft und mit Erfolg „Induction“ gemacht haben, und andern Theils jenes alltägliche, seit unvordenklicher Zeit von Generation zu Generation im Besitz eines Jeden befindliche Wissen, das in praxi Niemandem einfällt irgendwie zu bezweifeln und nach seinem zureichenden Grunde zu fragen, das aber, wenn wir uns diesetwegen besinnen, doch eben auch „Induction“ ist.

Ich stelle auch nicht in Abrede, daß, wenn es sich um Prämissen mathematischen Inhalts, die als Gleichungen gegeben sind, handelt, die von Lotze gewählte Auffassung durchaus sich empfiehlt (allein Prämissen mathematischen Inhalts können doch auch in anderer Form, z. B. als sogenannte Ungleichheiten, wie $m > \pi > n$, gegeben seyn). Im Allgemeinen aber und namentlich für die hier angestellte Kritik der herkömmlichen Schlußlehre erscheint es mir vortheilhafter, zu unterscheiden zwischen Schlüssen, die auf der bloßen Form, und solchen, die auf dem Inhalt der Prämissen beruhen.

Wo aber in der That „Induction“ gemacht wird, — wem fällt da wohl ein, daß schon aus der bloßen Form der Prämissen die Correctheit der Gedankenverknüpfung ersichtlich seyn, daß das Gegebene nicht um seines Inhalts, sondern schon um seiner bloßen Form willen als der zureichende Grund für das darauf hin Behauptete dastehen soll?

Vergleichen wir nun aber damit, wie man in der Praxis des Denkens (und zwar des richtigen und erfolgreichen Denkens) „Induction“ in der That macht, die Art und Weise, wie man in Logik von „Induction“ spricht, — eine wie ungerechte, schiefe, desorientirende Behandlung wird da Induction doch zu Theil! Durch die Art und Weise, wie man die Induction als den Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine gegenüberstellt, als dem Schluß vom Allgemeinen auf das Besondre, dem Syllogismus der Schule, dem Aristotelischen Syllogismus, wird ganz unwillkürlich auch die Induction darauf hin angesehen, ob (resp. in wie weit) die Form ihrer Prämissen das Ergebniß verbürge, und erscheint es obendrein noch als etwas Selbstverständliches, daß dem so seyn, daß die Correctheit der Gedankenverknüpfung aus der „Form“ ersichtlich seyn müsse. Denn gemäß der Art, wie sie durch ihre Lehre vom Syllogismus die ganze Anschauung gestaltet, ist für die Schullogik ja die aus der bloßen Form der Prämissen ersichtliche die einzige Art der Verbürgung der Wahrheit, die es überhaupt gibt. Und diese Anschauungsweise wohnt der Schullogik nicht bloß überhaupt (etwa unausgesprochen) in, sondern sie kommt ja auch zum ganz bestimmten expressen Ausdruck in ihr: damit, daß man von „vollständiger“ und „unvollständiger“ Induction spricht; daß man von Induction fordert, eigentlich müßte oder sollte sie „vollständig“ seyn. Wenn man unter Induction das versteht, was in der Praxis des Denkens, insbesondere in der Naturforschung so heißt, so ist die Forderung der Vollständigkeit (nicht, wie es in der Logik erscheint, die Aufstellung eines Ideals, sondern) einfach ein Nonsens. Der eigene wirkliche Erfolg (der Inhalt der Logik) zeigt das denn

auch. Was man da als vollständige und unvollständige Induction zu einander bringt: Collectivbeweis und wirkliche echte Induction, das sind in Wahrheit nicht vollkommnere und unvollkommnere Exemplare einer und derselben Art der Gedankenverknüpfung und Gedankenfundirung, sondern es sind zwei in ihrem Wesen durchaus verschiedne Arten derselben. Die Zusammenstellung, die man da macht, ist nicht von der Art, wie wenn man Füllen und Schlachtroß und Droschkengaul als „Pferde" zusammengruppirt, sondern wie wenn man Zwanzigmarkstück und Roß als Tauschmittel, oder Hochgebirg und Wüste als Völkerscheiden zusammengruppirt. Collectivbeweis und Induction als vollständige und unvollständige Induction zusammenzubringen ist eine der Sache nicht angemessene, äußerliche, oberflächliche Auffassungsweise, zu der es schwerlich gekommen seyn würde ohne die der Logik innewohnende Sinnesart, Gedankenverknüpfung und Gedankenfundirung nur daraufhin anzusehen, ob ihre Correctheit und Zulässigkeit aus der Form der Prämissen zu ersehen und verbürgt sey. — Beim Collectivbeweis ist das der Fall, bei der Induction ihrem ganzen Wesen nach nicht. Es bringt vollständige Verkennung dieses ihres Wesens mit sich, sie als defecten, unvollständigen, unvollendeten Collectivbeweis zu betrachten.

Und man nehme sich doch nur endlich einmal die Zeit sich zu vergegenwärtigen, in welche Verworrenheit und Verschwommenheit der Gedanken man die jugendlichen Geister damit hineindocirt.

12.

Wenn wir im Vorstehenden den Unterschied urgirten zwischen den Schlüssen, welche die Schulsyllogistik ausschließlich betrachtet, und solchen, bei denen die Begründetheit des Schlußsatzes durch die Prämissen nicht schon aus der bloßen Form der Prämissen ersichtlich ist, so ist es vielleicht nicht ganz überflüssig, jetzt im Vorbeigehen noch der Verschiedenheit zu gedenken dieses Unterschiedes von einer Unterscheidung, welche in der Schulwissenschaft der Logik Jahrhunderte lang unendlich viel von sich reden gemacht hat: der Unterscheidung von formaler und materialer Wahrheit. —

Ein Schluß vermag die Wahrheit des in ihm Erschlossenen natürlich nie absolut zu verbürgen, sondern dieses ist verbürgt immer nur, sowahr die Prämissen in der That richtig und zutreffend sind.

Oder, noch etwas anders und allgemeiner gefaßt: wenn etwas, das „erschlossen“ zu seyn prätendirt, als unzutreffend und falsch sich herausstellt, so kann die Fehlerhaftigkeit ebensowohl daraus entstanden seyn, daß man falsch (d. h. überhaupt nur scheinbar) geschlossen, oder aber auch daraus, daß man aus Falschem geschlossen hat. Es kann ebensowohl daran liegen, daß man die Operation (schließen) nicht correct ausgeführt hat, als auch daran, daß das Material, an dem man sie ausgeführt hat, nicht durchgängig richtig, daß, wenn auch nicht nothwendig jedes Stück davon falsch, doch Falsches wenigstens mit dazwischen ist.

Diese an sich in der Praxis des Denkens sehr einfachen und durchsichtigen Dinge sind es, die man in der Schulwissenschaft der Logik zu der Unterscheidung von zweierlei Wahrheit aufgebauscht und mit viel Schul-Grandezza und Erudition so weit zugedunkelt hat, daß sie für den Lernenden mit jenem Nimbus umhüllt sind und jenen Andachtsschauer in ihm erzeugen, als wäre da von einer tiefsinnigen Offenbarung erlauchter Genien der Vorzeit die Rede. —

Es liegt auf der Hand, daß diese Unterscheidung mit der von uns in den vorstehenden Abschnitten behandelten absolut nichts zu thun hat, und zu derselben vollständig disparat sich verhält. Und ebensogut, wie bei Schlüssen, bei denen schon die bloße Form der Prämissen den Schlußsatz verbürgt, ist es auch bei Schlüssen, deren Stringenz nicht schon aus der „Form“ der Prämissen zu ersehen ist, möglich, daß ihnen zwar formale nicht aber auch materiale Wahrheit zukommt. —

Zugleich möge bei dieser Gelegenheit auch noch darauf hingewiesen seyn, daß es keine besonders glückliche Benennung ist und keinen absonderlich klaren und verständnißvollen Blick in die Sache verräth, wenn man, wo es um den Gegensatz zwischen

der Aristotelischen und der spätern (insbesondre der seit Kant unter uns üblichen) Gestaltung der Schullogik sich handelt, diese letztere, als komme damit das von jener sie unterscheidende zum Ausdruck, als die „formale Logik“ bezeichnet. Denn in diesem Centrum der Sache, daß sie nur diejenigen Schlüsse beachtet, bei denen schon die bloße Form der Prämissen den Schlußsatz verbürgt, ist die Aristotelische Gestaltung auch nicht im Mindesten weniger „bloß formal“, als diese. — Daß die Schullogik überhaupt, gegenüber anderen Productionen, die sich auch „Logik“ nannten, als „formale Logik“ bezeichnet wurde, ist durchaus Sache für sich, und erklärt, aber rechtfertigt nicht die Entgegenstellung von formaler und Aristotelischer Logik.

13.

Wenn ich anstatt des von Lotze a. a. O. S. 136 gebrauchten Beispiels eines mathematischen Substitutions-Schlusses:

$$\begin{array}{l} M = a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots.. \\ S = sM \\ \hline S = s(a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots.) \end{array}$$

vorhin lieber andere nahm, so war das natürlich nicht so gemeint, als wolle ich in Abrede stellen, daß Schlüsse nach Art des Lotzischen Beispiels in Mathematik ebenfalls in Hülle und Fülle vorkommen, noch auch, daß das Schlüsse sind, die den Namen der Substitutions-Schlüsse durchaus, ja noch offenkundiger verdienen, als die vorhin von mir benutzten. Vorhin kam es mir darauf an die Art, wie in Mathematik vom Allgemeinen auf das Besondere geschlossen wird, zu illustriren. Unsere ganze Betrachtung hier nimmt ja zum Ausgangspunkt den Syllogismus der logischen Schulwissenschaft, den Aristotelischen Syllogismus. Vorhin kam es daher auf Schlüsse an, die, während das Fundirtseyn dessen, was in der That erschlossen wird, bei ihnen nicht (wie bei den Aristotelischen Syllogismen) aus der Form der Prämissen ersichtlich ist, mit den Aristotelischen Syllogismen dagegen das gemeinsam behielten: Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondre zu seyn. Hierzu erscheinen mir Beispiele nach Art der vorhin gewählten

am meisten geeignet. Beispiele nach Art des Lotzischen dagegen sind geeignet uns noch auf etwas anderes aufmerksam zu machen. Sie entfernen sich noch mehr von dem Aristotelischen Syllogismus. Sie zeigen eine Eigenheit, die auch an jenen Schlüssen aus einem Paar singulärer Prämissen, mit deren Betrachtung wir unsere Opposition gegen die Normen der Schulsyllogistik begannen, bereits vielfach*) hervortrat: sie sind nicht nur keine Schlüsse, bei denen die Correctheit der Gedankenverknüpfung aus der Form schon ersichtlich ist; sie sind außerdem auch keine Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondre.

Unter dem Einfluß der in der Schul-Logik nun einmal heimischen Gewohnheit, immer nur an solche Schlüsse zu denken bei denen die Correctheit der Gedankenverknüpfung schon aus der Form der Prämissen und des Schlußsatzes ersichtlich ist, hat sich unser nur allzusehr auch die andre Gewohnheit bemächtigt zu thun, als müsse alles, was ein in der That durchaus stringenter Schluß ist, entweder ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere, oder ein Schluß vom Besondren auf das Allgemeine seyn.

Zunächst dürften nun zwar, ohne noch an dieser allgemeinen Anschauungsweise selber zu rütteln, Zweifel füglich schon darüber am Ort seyn, ob die herkömmliche Art, die Schlüsse auf diese beiden Gruppen nun zu vertheilen, recht zutreffend ist. Alle Schlüsse nach den drei (resp. vier) Figuren der Syllogistik sind – das ist in der Schullogik im Licht der Selbstverständlichkeit dastehendes Dogma — Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondre. Innerhalb des Ideenkreises der Schullogik — liegt's denn nicht auf der Hand? Jeder Schluß in den andern Figuren ist reducibel auf einen Schluß in der ersten Figur. In der ersten Figur aber kann man es ja mit Händen greifen, daß jeder Schluß in ihr ein Schluß ist vom Allgemeinen auf das Besondre. Also — ist jeder Schluß in einer der verschiedenen

*) am aller auffälligsten bei denjenigen, welche, wenn überhaupt einer der vier Figuren, der ersten beizuzählen waren.

Figuren eine Gedankenverknüpfung, welche geht vom Allgemeinen auf das Besondre.

Nun wohl. — Ein Schluß in der dritten Figur ist der Schluß

Cajus ist P
Cajus ist S
Was ein S ist, kann auch P seyn

wohl ohne Zweifel. Ist doch bei ihm, trotzdem die Prämissen beide singular, selber die Forderung prästirt, daß die Correctheit der Gedankenverknüpfung aus der bloßen Form ersichtlich ist. Aber hat es denn einen Sinn, das einen Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere zu nennen? Ganz entschieden geht die Richtung der Gedanken hier doch gerade umgekehrt vom Besonderen auf's Allgemeine. Oder meint man vielleicht: das sey eben ein Ausnahme-Fall — zwei singulare Prämissen? Ist es mit dem vielgebrauchten Normal-Beispiele von Darapti

Alle Wallfische leben im Wasser
Alle Wallfische sind Säugethiere
Es gibt auch Säugethiere, die im Wasser leben

etwa irgendwie anders? Wird es ohne die Dogmen der Schullogik irgendwem einfallen, das einen Schluß vom Allgemeinen auf das Besondre zu nennen? Und wenn er in der Schullogik für einen solchen erklärt wird, — ist's etwa irgendwas Besseres, als ein klägliches Kleben am Aeußerlichsten, ein Sich-nicht-hindurchfinden von den Worten zur Sache: um deßwillen, daß aus zwei Urtheilen von universaler Form eines von particularer Form geschlossen wird, dies einen Schluß zu nennen, der vom Allgemeinen auf das Besondere geht? oder um deßwillen, daß man einem derartigen Schlusse durch die Künste der Reduction die äußerliche Gestalt geben kann, welche Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondere haben, — um deßwillen ihn selber einen Schluß vom Allgemeinen auf's Besondre zu nennen?

Doch will ich diese ganze Gruppe von Mißlichkeiten hier nur andeuten, dagegen nicht bis zu Ende verfolgen. Sie würde also darauf hinauskommen, daß vielerlei von dem, was wir der

einen von den beiden Gruppen: Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondre und Schlüsse vom Besondren auf's Allgemeine zuzutheilen gewohnt sind, in Wahrheit zur andren gehört, daß ferner die Kriterien, nach welchen wir diese Zutheilung ausführen, sehr wenig sachgemäß sind. Dagegen würde das Fundament dieser ganzen Anschauungsweise unangefochten, würde die Frage, ob nicht in der That jeder Schluß entweder ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondre oder einer vom Besondren auf's Allgemeine sey, dahingestellt bleiben.

Nehmen wir jedoch nun unsere mathematischen Substitutionsschlüsse her. Beispiele von ihnen, wie wir sie früher (S. 230 ff.) benutzt, Schlüsse nach Art von

$$M = \frac{a}{b(a+b)}$$
$$S = M_{(b=1)}$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad}$$
$$S = \frac{a}{a+1}$$

— das sind in der That Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondre. Die rechte Seite des Untersatzes ist eine Besonderung der linken Seite des Obersatzes, und ebenso die rechte Seite des Schlußsatzes eine Besonderung, ein specieller Fall der rechten Seite des Obersatzes.

Wenn wir nun aber Beispiele nach Art des Lotzischen nehmen:

$$M = a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots..$$
$$S = sM$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad}$$
$$S = s(a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots.)$$

— hat es da noch einen Sinn, die rechte Seite des Untersatzes eine Besonderung der linken Seite des Obersatzes, die rechte Seite des Schlußsatzes eine Besonderung der rechten Seite des Obersatzes zu nennen?

sM (die rechte Seite des Untersatzes) für eine Besonderung des M (der linken Seite des Obersatzes) anzusehen, dazu kommen wir nur, wenn wir unsere Gedanken am Faden jenes Gleichnisses sich weiter spinnen lassen, das in der Logik bei der Lehre vom Begriffe sich darbietet.

Zusammengehörige allgemeine und minder allgemeine Begriffe veranlaßt die Schullogik vor allem auf die Zahl der ihren Inhalt ausmachenden Merkmale hin anzusehen. Der die größere Anzahl von Merkmalen habe, das sey der mehr besonderte von zwei solchen Begriffen. — Und insbesondere auch bei der Syllogistik stellt man sich (heimlich oder ausdrücklich) höhere und niedrere Begriffe immer in der Weise vor.

Als Verdeutlichung des wirklich effectuirten Aufbaues eines Begriffs aus seinen Merkmalen bietet sich andrerseits aber die mathematische Function (in dem älteren, engeren, vor-Fourier'schen Sinne —: die durch ihren allgemeinen analytischen Ausdruck gegebene mathematische Function) dar.

Ueberläßt man sich nun diesen Anschauungsweisen beiden zugleich, dann wird zu der Vorstellung veranlaßt, als ob, wenn von

$$H = \frac{t(a+b)}{s^2}$$

sich Θ durch Hinzutritt eines weiteren „Merkmales" in irgend einer Form der Verknüpfung mit dem $\frac{t(a+b)}{s^2}$ unterscheidet, also etwa so, daß ist

$$\Theta = \frac{t(a+b)}{s^2} + n$$

— als ob dann H das Allgemeinere, Θ das Besondrere wäre. Allein hier wird es dann eben evident: die Combination jener beiden Anschauungsweisen ist nicht gestattet. Wir reden da dann von „Inhalt des Begriffs" in zweierlei Sinn.*) Bei jener alten Lehre von der Zunahme des Inhaltes der Begriffe mit zunehmender Besonderung ist an das gedacht, was bei der Mittheilung, der Definition von Begriffen (häufig) nothwendig ist ausdrücklich zu sagen. Worauf sie sich re vera

*) zur Erleichterung der Verständigung empfiehlt es sich, im Anschluß an das Herkommen bei den niedreren und höheren Begriffen beide Male zu denken an Begriffe von gegebenen Arten und Gattungen — in dem Sinne, wie wir in der Praxis des Denkens etwa von den in der Natur gegebenen Arten und Gattungen der Thiere, Pflanzen &c. sprechen.

bezieht, das ist: nicht wie sich die **Inhalte** (das in der Vorstellung eines E, resp. eines T in der That **Enthaltene**), sondern wie sich die **Definitionen**, das von den Inhalten ausdrücklich **Angegebene**, zu einander verhalten.*) Nehmen wir „Inhalt des Begriffs" dagegen in demjenigen Sinne, in welchem das Wort genommen werden muß, wenn wir das damit Gemeinte dem die Function aus ihrem Argument aufbauenden mathematischen Ausdruck vergleichen, so haben bekanntlich der zusammengehörige allgemeinere und besondrere Begriff nicht resp. weniger und mehr „Merkmale", sondern sie haben deren beide gleich viel, nur der allgemeinere mehr davon in weiterer (allgemeinerer), der besondrere in engerer (specificirterer) Fassung.**)

Das sind, wie bekannt, so im Schulbetriebe der Logik übliche Vorstellungs- und Verdeutlichungsweisen. — Nehmen wir dagegen den Schluß

$$\frac{\begin{array}{c}M = P\\ S = sM\end{array}}{S = sP}$$

und in diesem Schluß M und sM nicht für ein Bild für sonst irgend etwas, was wir an dem betreffenden Ort gerade meinen, sondern so, wie man zwei solche Ausdrücke in der Mathematik eben wirklich versteht, so wird sM (und ganz analog auch sP, verglichen mit P), weit entfernt der besondrere zu seyn, gerade umgekehrt für den allgemeineren erklärt werden müssen. Der Hinzutritt eines solchen neuen („Merkmals") Bestandtheils s in multiplicativer oder additiver Anknüpfung an das Vorhandne, **verallgemeinert** den Ausdruck, besondert ihn nicht. Der frühere, M, erscheint als ein Specialfall des neuen (sM; $M + s$); je nach der Art der Anknüpfung des s als der Fall, wo $s = 1$, oder wo $s = 0$. — Will man nun aber um deßwillen solch

*) „Inhalt des Begriffs" hier also identificirt mit „Gesammtheit der Bestandstücke seiner Definition", mit „Inhalt der Definition des Begriffs".

) vergl. **Lotze, Logik. Lpz. 1843. S. 71. 79. System der Philosophie Bd. I. S. 40. 43. 50. 51. — Vergl. auch **Bolzano**, Wissenschaftslehre Bd. I. S. 568 ff.

einen Schluß, wie den eben gebrauchten, oder wie das Lotzische Beispiel, etwa den Schlüssen vom Besondren auf's Allgemeine beizählen? Den Inductionen etwa? — Wir fühlen ohne Weitres und sind uns vollständig gewiß: das hätte keinen Sinn.

Und daß und warum dieses Gefühl Recht hat, wird uns noch deutlicher, wenn wir den Ausdruck

$$\frac{\begin{array}{c}M = P\\ S = sM\end{array}}{S = \sigma P,}$$

welchen Lotze (a. a. O. S. 135) als das Schema der von ihm gemeinten Schlußweise hinstellt, neben seinem eigenen Beispiel

$$\frac{\begin{array}{c}M = a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots.\\ S = sM\end{array}}{S = s(a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots)}$$

durch Schlüsse wie die folgenden

$$\frac{\begin{array}{c}M = (a+b)^2\\ S = \frac{t\sqrt{M}}{s^2}\end{array}}{S = \frac{t(a+b)}{s^2}}$$

*) $$\frac{\begin{array}{c}V = \frac{\mu}{r}\\ f = \frac{dV}{dr}\end{array}}{f = \frac{d\left(\frac{\mu}{r}\right)}{dr} = -\frac{\mu}{rr}}$$

— oder aber auch durch einen von denjenigen Schlüssen uns exemplificirt denken, von welchen das Lotzische Beispiel selber das Schema ist:

$$\frac{\begin{array}{c}M = a \pm bx \pm cx^2 \pm \ldots.\\ S = 2M\end{array}}{S = 2(a \pm bx + cx^2 \pm \ldots)}$$

Auch hier hat es überall keinen Sinn, die rechte Seite des Untersatzes eine Besonderung (2 M von M, $\frac{dV}{dr}$ von V, $\frac{t\sqrt{M}}{s^2}$ von M) von der linken Seite des Obersatzes zu nennen. Ebensowenig aber kann man hier auf den Gedanken verfallen, umgekehrt (wie beim Lotzischen Beispiel) die linke Seite des

*) Die bekannten Dinge aus den Elementen der Potential-Theorie.

Obersatzes für eine Besonderung der rechten Seite des Schluß-satzes zu erklären. Ein Zusammenhang engster Art besteht zwischen dem beiden (rechte Seite des Untersatzes und linke des Obersatzes) ja freilich; aber ein Verhältniß des Allgemeinen zum Besondren, der Gattung zur Art ist derselbe doch nicht. — Und ganz das Gleiche gilt von der rechten Seite des Schluß- und des Obersatzes: es hat keinen Sinn, zwischen 2 P und P, zwischen $\frac{d\left(\frac{\mu}{r}\right)}{dr}$ und $\frac{\mu}{r}$ (resp. zwischen $-\frac{\mu}{rr}$ und $\frac{\mu}{r}$), zwischen $\frac{l(a+b)}{s^2}$ und $(a+b)^2$ ein Verhältniß des Allgemeinen und Be-sonderen zu statuiren. Modificationen erfährt, mit der Gestaltung im Obersatze verglichen, der Terminus Medius im Untersatze, der Terminus Major im Schlußsatz ja freilich; aber Besonderungen, Specificationen (worauf wir zunächst auch hier wohl hinaus möchten, wenn wir an derartige Schlüsse von der Schul-Syllogistik, von den Aristotelischen Syllogismen her kommen) sind diese Modificationen nicht.

Und ein solcher Schluß nun als Ganzes — ist er ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere? oder einer vom Besondren auf's Allgemeine? Weder das eine, noch das andre. Sondern (wie das ja eben im Wesen der Substitution liegt) es hat überhaupt keinen Sinn, ihn nach diesem Gesichtspunkte classificiren zu wollen. Das „Allgemeine" und das Verhältniß des Allgemeinen und Besondren ist für ihn durchaus irrelevant.

14.

Es sind Beispiele mathematischen Inhalts, an denen wir da im Vorstehenden uns dies klar gemacht haben. Meint man um deßwillen etwa, es sey, allgemein logisch, weiter nicht von Belang? Freilich ist es ja eine weitverbreitete und tief-gewurzelte Angewohnheit, sich Mathematik so wie ein Kirchspiel für sich, ein Separatisten-Gemeinwesen mit seinen eignen absonder-lichen die allgemeine Landeskirche nichts angehenden Bräuchen Dogmen und Normen zu denken, mathematischen und ander-

weiten Verstandesgebrauch und ihre Gehege als etwas schroff Verschiednes und schroff Geschiednes zu nehmen.

Wie wenig aber die Giltigkeit des Gefundenen auf „mathematischen“ Verstandesgebrauch beschränkt ist, wie vielfach in der Praxis des Denkens auch außerhalb der Mathematik, im alltäglichen Leben wie in der Wissenschaft, Gedankenverknüpfungen vorkommen, an denen jene (da, wo die Schulsyllogistik die Gedanken beherrscht, so weit verbreitete) Anschauungsweise, jeder Schluß sey entweder ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere oder ein Schluß vom Besondren auf's Allgemeine, als unrichtig, desorientirend, zu eng sich erweist —: jeder, der mit offenem Blick die Gestaltungen der Gedankenverknüpfung daraufhin ansieht, welche die Praxis des Denkens in der That aufweist, gewahrt es ja ohne Weitres. Instar omnium mögen einstweilen jene Schlüsse genannt seyn, die wir früher als der ersten Figur zuzuzählende Schlüsse aus zwei singulären Prämissen anführten. Sie sind durchaus von demselben Charakter, wie die eben behandelten mathematischen Schlüsse. Auch bei ihnen hat es überhaupt keinen Sinn, mit dem Princip „entweder vom Allgemeinen auf das Besondre oder vom Besondren auf's Allgemeine“ zu kommen.

Und — man stelle sich doch gerade hier den mathematischen Verstandesgebrauch und den anderweiten nicht, in der vorhin erwähnten landläufigen Weise, als etwas so durchaus Disparates, ihre Geltungs-Bereiche als etwas so durchaus Geschiedenes und absolut Trennbares vor. Gerade hier, bei dieser Art der Gedankenverknüpfung, tritt es ja so recht deutlich zu Tage, wie verkehrt und unrichtig diese Anschauung ist. Wir werden sehr bald in anderem Zusammenhang nochmals darauf zurückkommen.

Nur auf eines möchte ich die Zionswächter des Aristotelischen Organons gleich hier schon noch aufmerksam machen: Schlüsse aus zwei allgemein bejahenden Prämissen, einem (M,P) als Ober-, einem (S,M) als Untersatz, die aber entweder beide oder von denen doch der Untersatz reciprocabel, — was hat man

denn auch bei ihnen eigentlich für ein Recht, und was hat es für einen Sinn, sie Schlüsse vom Allgemeinen auf's Besondre zu nennen? —

Das wird, meine ich, vorerst genügen, um das Gefundene als nicht etwa bloß „in der Mathematik" giltig und, zusammengenommen mit dem Früheren, die folgenden Sätze als allgemein logisch wichtig und beachtenswerth erkennen zu lassen:

1) gibt es überhaupt, und zwar in Hülle und Fülle, und ebensowohl unter den Schlüssen, bei denen die Triftigkeit schon aus der „bloßen Form" evident, als unter denen, bei welchen dies nicht der Fall ist, Schlüsse, die weder Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondre noch Schlüsse vom Besondren auf's Allgemeine sind, sondern bei denen es überhaupt keinen Sinn hat, mit dem der Schul-Syllogistik so selbstverständlich nothwendig erscheinenden Maße „entweder vom Allgemeinen auf das Besondre oder vom Besondren auf's Allgemeine" zu kommen.

2) Auch läßt sich darüber, ob ein Schluß eine Gedankenverknüpfung ist, die vom Allgemeinen auf das Besondere, oder eine, die vom Besondren auf's Allgemeine geht, oder aber auch eine, für welche das überhaupt kein angemessener Gesichtspunkt ist, nicht in der Art der Schul-Syllogistik (aus der „bloßen Form") entscheiden. Man kommt damit selber in Fällen, wo sich die Schul-Syllogistik ihrer Sache am allersichersten glaubt, oft zu ganz unangemessenen Behauptungen.

3) Insbesondere fehlt (wenn wir uns jetzt auf die von der Schullogik ausschließlich betrachtete Gattung von Syllogismen, die Aristotelischen, die bei welchen die Schlußkraft aus der „bloßen Form" schon ersichtlich, beschränken) mithin auch viel, daß ein Schluß, sobald er dem Schema eines der neunzehn Modi der Schulsyllogistik entspricht, ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere wäre. Im Gegentheil ist damit noch gar nicht einmal gesagt, ob nur überhaupt jenes der Schullogik so selbstverständliche allgemeine Princip der Beurtheilung: „entweder vom Allgemeinen auf das Besondre oder vom Besondren auf's Allgemeine" bei ihm am Platze ist.

Für eine ganze große Gruppe der Schlüsse, die wirklich vom Allgemeinen auf das Besondere gehen, ist die erste Aristotelische Figur in der That die naturgemäße Gestalt. Daraus folgt denn doch aber nicht (sondern es liegt eine arge, in diesen elementaren Dingen kaum für möglich zu haltende Ungeklärtheit der Auffassung darin, so zu denken), daß jeder Schluß, der nur überhaupt die Gestalt der ersten Figur hat (oder gar nur: auf dieselbe gebracht werden kann), ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere wäre.

Recensionen.

Alexius Meinong: Humestudien; I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. Wien, Gerold, 1877.

Der strebsame junge Verfasser gibt uns hier aus einer beabsichtigten Serie von „Humestudien", diesem Lieblingsgegenstand der Zeit, eine erste Probe, in welcher er mit Kombination des historischen und des sachlichsystematischen Interesses Hume's Eingangslehre von der Abstraktion behandelt, um dadurch den wahren Ausgangspunkt des modernen empiristischen Nominalismus zu beleuchten. Da wir den allgemeinen Charakter seiner Schrift bereits in der Jenaer Literaturzeitung kurz skizzirt haben, so erlauben wir uns am vorliegenden Orte einige Ausführungen, welche genauer auf das Sachliche seiner Leistung eingehen und bei dieser Gelegenheit namentlich einige Mißverständnisse oder Differenzpunkte beleuchten, mit welchen sich der Verf. ausdrücklich auch gegen unsere Gesammtdarstellung Hume's kehrt.

Hume selbst beruft sich bei seiner Ausführung über die abstrakten Ideen auf Berkeley als auf den meisterhaften Vorgänger, welchem die Welt in jener hochwichtigen Frage die endliche Richtigstellung und klare Einsicht verdanke, und den er deßhalb nur aufzunehmen und mit ein paar Bemerkungen zu ergänzen habe. Nun hält dieß aber Meinong für eine große Selbsttäuschung von Hume, durch welche er nicht minder seine sämmtlichen Darsteller bis auf den heutigen Tag und darunter

auch mich irregeführt habe. Seine Lehre sey vielmehr eine erheblich andere, als diejenige Berkeley's, in welche er ein völlig fremdes Moment hineingetragen habe, wie sich in streng evidenter Art beweisen lasse. Unverkennbar legt der Verf. ein hervorragendes, wiederholt betontes Gewicht auf diese seine Entdeckung, sofern erst hiemit nach allen seitherigen Auffassungen der wahre Schlüssel des modernen Nominalismus gefunden sey. Zweifellos ist es nun das unantastbare Recht der frei fortfließenden Wissenschaft, täglich Neues zu finden, also auch traditionell Ueberkommenes zu bessern oder umzustoßen. Das ist ihre Lebensbedingung und die einzig menschenmögliche Garantie für die approximative Erringung der Wahrheit. Indessen scheint uns doch, als ob in unseren Tagen vielfach ein etwas allzu ausgiebiger Gebrauch von dem Satze gemacht würde: „Der Lebende hat Recht." Die allerneuesten Entdeckungen, oder die Umwandlungen von allgemein herrschenden Ansichten, ja die besserwissende und altkluge Desavouirung der betreffenden großen Autoren selbst häuft sich in einer Weise, daß man nachgerade gegen solche Tagesereignisse skeptisch und zurückhaltend werden muß. So wollte man z. B. gerade bei Hume von Seiten eines etwas anderen Lagers neuerdings finden, daß er in eigener Person wie nicht minder Kant und alle Welt bis in unsere siebenziger Jahre herein sich unbegreiflich getäuscht haben, wenn sie bei ihm Skepticismus fanden, wo doch nur der solideste Empirismus vorliege. Allein bereits beginnt die ernüchternde Geschichte über solche Tendenzfündlein wieder ruhig zur Tagesordnung überzugehen und jene Entdeckung zu den bekannten anderen Erscheinungen der siebenziger Jahre zu legen.

Ein ähnliches Gefühl beschleicht uns nun auch im vorliegenden Fall von Berkeley-Hume. Wir treten übrigens schon deßhalb mit objectivruhiger Unbefangenheit an die Sache heran, weil wir ihr bei dem eigenthümlich kettenartigen Zusammenarbeiten gerade der englischen Philosophen lange nicht das Gewicht beilegen könnten, das ihr Meinong gibt, und wäre auch seine Ansicht besser begründet, als sie es in Wahrheit ist. Um

Letzteres zu erhärten, müssen wir zuvor einen Punkt klar stellen, bei welchem der Verf. eine fast hartnäckige Marotte zeigt und dadurch sich wie seine Leser fortwährend in fatale Konfusion und in eine Fülle von handgreiflichen Widersprüchen verwickelt. Er hält es nemlich für sehr wichtig, die beiden Gegensatzpaare abstrakt-konkret und allgemein-partikulär oder individuell streng auseinanderzuhalten, obwohl er zugesteht, daß „bei Vielen die in Rede stehenden Ausdrücke ganz unterschiedslos für einander gebraucht wurden und werden." Es mag ja nun am Ende richtig seyn, daß ein ganz skrupulösstrenger Sprachgebrauch einen Unterschied machen und dem ersten Paare direkte Beziehung auf den Inhalt, dem zweiten aber auf den Umfang des Begriffs geben kann. Nicht minder mag die bekannte Anfechtung des üblichen Gesetzes über das Wechselverhältniß von Inhalt und Umfang des Begriffs einiges Berechtigte haben, wenigstens je nachdem man dieselben definirt. Aber soviel ist zugleich gewiß, daß diese Bemängelungen den Kern der Sache nicht wegzuschaffen vermögen, oder daß Bezeichnungen, welche direkt und primär auf den Inhalt gehen, indirekt und sekundär auch für den Umfang von Bedeutung bleiben. Ohne uns jedoch in diese logischen Erörterungen zu weit zu verlieren, halten wir uns an das eigene Resultat des Verf., welches er aus seiner Digression gewinnt, wenn er in sachlich völlig unanfechtbarer Weise selbst sagt: „Alle Allgemeinbegriffe sind abstrakt." Daraus folgt mit logischer Nothwendigkeit, daß jeder Leugner der abstrakten nicht minder die Allgemeinbegriffe leugnen muß. Mag er auch in erster Linie, wenn er je diesen subtilen Unterschied macht, gegen die Abstraktionsgebilde und deren psychologisch-logische Möglichkeit kämpfen, so wird dieß eo ipso auch das Allgemeine mittreffen, oder er wird in diesen Erörterungen mit Fug und Recht abstrakt und allgemein promiscue brauchen. Dieß ist denn auch bei Berkeley wie bei Hume so sonnenklar der Fall, als nur Etwas, und ich kann es mir wie gesagt nur aus einer subjektiven Liebhaberei des Verf. erklären, wenn er das beständig nicht Wort haben will und dadurch die größte sachliche Ver-

wirrung hervorbringt. Führt er doch selbst folgende Sätze als Berkeley's Lehre an: „Allgemeinheit besteht nicht in dem absoluten, positiven Wesen oder Begriff von irgend Etwas, sondern in der Beziehung, in welcher etwas zu anderem Einzelnem steht, was dadurch bezeichnet oder vertreten wird, wodurch es geschieht, daß Dinge, Namen oder Begriffe, die ihrer eigenen Natur nach partikulär sind, allgemein werden"; oder „eine partikuläre Idee wird dadurch allgemein, daß sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu repräsentiren oder statt derselben aufzutreten". Und als Hume's Lehre lesen wir S. 39 den bekannten Satz: „Alle abstrakten Ideen sind somit an sich individuell; gleichwohl können sie im Denken ebenso angewendet werden, als wenn sie allgemein wären."

Ob es Angesichts dieser wenigen Proben ein Irrthum von mir und Anderen war, wie Meinong meint, wenn ich sage, daß Hume im Anschluß an Berkeley Geltung und Vorhandenseyn der allgemeinen Ideen leugne? Denn die Verwendung der allezeit partikulär oder individuell bleibenden Ideen, die Einschiebung einer Ersatzerklärung, wie der Hume'schen Bilderassociation, macht zwar wenigstens nach der Meinung dieser Philosophen, daß sie dasselbe leisten, wie die früheren Wahngebilde von an sich allgemeinen Ideen; aber deßwegen sind und bleiben sie psychologisch, was sie von Haus aus sind, nemlich lediglich individuelle Einzelbilder mit allem konkreten Detail. Insofern können auch jene beiden Philosophen, selbst wo ihnen kein Lapsus passirt, im Verlauf gelegentlich von allgemeinen oder universalen Ideen reden, nachdem sie ein für alle Mal unzweideutig ihre Meinung dahin festgestellt haben, daß sie darunter zwar immer partikuläre Ideen verstehen, aber jetzt ihre Anwendung, „als ob sie allgemein wären", im Auge haben. Noch selbstverständlicher ist es, daß die Gegner der Abstraktion so gut, als die Freunde derselben alle, de facto beständig mit abstrakten oder allgemeinen Momenten geriren. Es ist deßhalb seltsam, wenn Meinong einmal mit der Instanz zu operiren

scheint, daß Berkeley's Denken doch wohl wie jedes wissenschaftliche Denken Allgemeinbegriffe voraussetze, also könne er sie nicht geleugnet haben; wenigstens ist ein derartiger Schluß bei ihm angedeutet. Das ist völlig unstichhaltig. Zum Glück der Philosophen gilt auch von ihnen der Satz: Naturam expellas furca, tamen usque recurret. Gewiß: hätten Berkeley und namentlich Hume nicht mit einem weit besseren Denken faktisch gearbeitet, als sie dasselbe in ihrer Theorie darstellten, sie hätten die Welt nicht mit ihren Leistungen beschenkt. Ihre beiderseitige Erkenntniß theorie ist ein kindlichnaives Blättern in einem Bilderbuch; oder vielmehr schlagen sich sogar die Blätter selbst um, uns die Mühe zu ersparen; vom aktiven Denken aber ist keine Spur drin zu finden, so kräftig und verdienstlich sie es als lebendige Widerlegung ihrer Lehrmeinung übten.

Lassen wir nach dieser Klarstellung den etwas spitzfindigen Unterschied von abstrakt und allgemein, welcher jedenfalls im historisch vorliegenden Falle völlig gegenstandslos ist, und wenden uns zur Sache zurück. Es leuchtet ein, daß Hume vollkommen Recht hatte, wenn er als Berkeley's Lehre den Satz aufstellte, daß alle allgemeinen Ideen nichts als partikuläre seyen. Dieß schien ihm das Epochemachende, dieß „eine der werthvollsten Entdeckungen, welche in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden sind". Allerdings hätte er meines Erachtens historisch genau noch weiter zurückgehen sollen, sofern schon in der „Computatio" oder Logik von Hobbes dem Wesen nach so ziemlich dieselben Sätze enthalten sind. Ich habe deßhalb in meiner Darstellung S. 64 ff. ausdrücklich diese beiden „Subjektsnominalisten", wie ich sie im Unterschied von den mittelalterlichen Objektsnominalisten oder Leugnern eines Allgemeinen der Objektswelt nenne, als die nominalistischen Hauptvorgänger für Hume's Weiterbildung nachzuweisen versucht, während Locke mit minderer Bestimmtheit einsetzt. Bleiben wir indessen bei Berkeley, auf welchen Hume in dieser Frage allein Bezug nimmt, so ist allerdings unleugbar, daß derselbe nicht nur im Ganzen eine ziemlich verschwommene und theilweise

phantastische Anschauung hatte, sondern speziell auch für unseren Zusammenhang ist er nicht frei von erheblichen Inkonsequenzen oder besseren Velleitäten, auf welche Meinong mit Recht hinweist. Und namentlich ist es zweifellos, daß er überwiegend in der Negation des Allgemeinen stecken geblieben ist, ohne bereits einen ausgeführteren und halbwegs genügenden Ersatz dafür zu geben. Niemand leugnet, daß dieß das große Verdienst von Hume ist. Insbesondere muß Meinong meine Darstellung S. 125 ff. ziemlich flüchtig angesehen haben, wenn er auch mir den Vorwurf macht, das Neue und Eigenthümliche, sowie überhaupt den entschiedenen, seines Geistes würdigen Fortschritt Hume's in der Linie von Hobbes-Berkeley übersehen zu haben, was ich doch so bestimmt wie nur Einer betone, während Meinong erst seinerseits so energisch dafür einstehen zu müssen glaubt. Es ist schließlich nur ein Nebenpunkt, an dem er mit seinem Widerspruch und mit seiner neuen Auffassung anknüpfen kann. Wir haben oben den Anschluß Hume's an Berkeley noch nicht vollständig citirt, wie er in Wirklichkeit folgendermaßen lautet: „Berkeley hat behauptet, alle allgemeinen Ideen seyen nichts als partikuläre, *geknüpft an einen bestimmten Ausdruck*, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung verleiht und bewirkt, daß sie bei Gelegenheit andere Individuen, die ihnen ähnlich sind, ins Gedächtniß rufen." Meinong fragt nun, ob dieß wirklich Berkeley's Ansicht sey, und verneint das aufs Entschiedenste. Indessen ist es für den früher schon angeführten Anfang des Satzes dennoch ohne allen Zweifel richtig. Was die Fortsetzung betrifft, so läßt sich am Ende streiten, wenn man es durchaus will. Ich habe bereits betont, daß man wenigstens die genauere und eingehendere positive Ergänzung der Berkeley'schen Negation Hume zu verdanken habe. Ebendamit konnte erst bei ihm die vermittelnde Bedeutung des *Worts* in dem ersatzbietenden Assoziationsprozeß stärker heraustreten. Indessen finden sich auch bei Berkeley deutliche Ansätze; noch mehr haben die Ausführungen von Hobbes und ganz besonders die, obgleich andersgemeinten Sätze Locke's in seinem ganzen dritten

Buch „sur les mots", ja schließlich schon die polemischen Ausführungen Baco's über die idola theatri und fori in bezeichnend englischer Weise das „Wort" dergestalt in den logischphilosophischen Vordergrund gerückt, daß Hume hätte blind seyn müssen, wenn er es nicht bei seinem Rekonstructionsversuch des Allgemeinen durch Hülfe der Ideenassoziation als das längst zubereitete Expediens aufgegriffen hätte. Wie er selbst in aller Harmlosigkeit gesteht, war er nun in literarischer Hinsicht sehr ehrgeizig. Nichtsdestoweniger datirt er im Wesentlichen seine ganze Abstraktionstheorie auf Berkeley zurück und nimmt für sich nur das Verdienst näherer Ausführung in Anspruch. Dieß beweist, daß er, und zwar mit allem Recht, auf jene längst vorbereitete Einführung des „Worts" selbst kein erhebliches Gewicht legte und den Schwerpunkt der Sache in Berkeley's Statuirung von blos partikulären Ideen sah. Und dieß war es in der That auch, was der ganzen Sache den Kern verlieh. Erkannte man nur noch Individualität an, so mußte man sich nothwendig darnach umsehen, wie „jene in die Erklärung der psychischen Phänomene gerissene Lücke wieder auszufüllen sey". Die Negation war der erste schwere Schritt, die Position mußte folgen und folgte nach den klaren Winken der Vorgänger in der scharfsinnigen Weise von Hume. Nur wenn man sich mit Meinong in etwas spitzfindiger Weise an die allerwörtlichste Wortbedeutung von „Nominalismus" anklammert, wobei er z. B. auch wieder J. St. Mill und Andere ihres selbstbeigelegten Namens „Nominalisten" berauben muß, kann man wegen jener stärkeren Wort-Einführung Hume's ihn für den allein wahren Anfänger des modernen Nominalismus im obigen strikten Sinne des Worts erklären. Damit artet aber zuletzt der Disput in einen sehr wenig erheblichen Wortstreit aus, mit welchem wir uns nicht weiter befassen mögen, da die Sache wichtiger ist. Denn wie schon Hume richtig erkannte, handelt es sich vor Allem um die psychologische, resp. logische Anschauung, welche dem Ganzen zu Grunde liegt, während die stärkere oder schwächere Betonung des Worts als eines Hilfs-

mittels doch erst in zweite Linie zu stehen kommt, ob sie gleich mit dem ersten Punkt in kausalem Zusammenhang steht.

Die bisher beleuchteten Eingangsbemerkungen Meinong's über das Verhältniß von Hume zu seinen Vorgängern, insbesondere zu Berkeley, und über die Originalität des Ersteren in unserer Frage dürften hienach theils unrichtig, theils nur halb zutreffend seyn, und jedenfalls trotz des Verf. starker Accentuirung lange keine solche Erheblichkeit besitzen, daß man nur so kurzer Hand Hume und allen seinen Darstellern bis auf den heutigen Tag, einen schweren Irrthum darin vorwerfen könnte.

Hievon abgesehen bildet, wie gleich zu Eingang bemerkt wurde, den Hauptgegenstand unseres Verf. eine Darstellung und Kritik der Hume'schen Abstraktionstheorie. Nach den voranstehenden Ausstellungen freuen wir uns um so mehr, ihm hierin unsere ganz überwiegende Zustimmung und Anerkennung aussprechen zu können. Insbesondere dürfte die vernichtende Kritik vollkommen zutreffend und überzeugend seyn. Es ist ja gewiß, daß „Hume's Hypothese, auch wenn ihr sonst nichts im Wege stünde, doch durchaus nicht im Stande wäre, Alles, was man gewöhnlich unter die Phänomene der Abstraktion einbegreift, zu erklären". Es ist gewiß, daß seine scharfsinnige Assoziationstheorie dennoch genau betrachtet den wirklichen Verlauf des eigentlichen Denkens nicht erklärt. Es leuchtet ein, daß „Hume's Aufstellungen sich vollends bei dem Urtheil als ungenügend erweisen. Wen meinen wir z. B. mit dem Satz: Alle Menschen sind sterblich; nur die, welche wir gesehen oder an die wir als Einzelne gedacht haben? Gewiß nicht; Jedermann will damit Etwas von allen Menschen ausgesagt haben, die existiren, existirt haben und existiren werden. Daß aber nicht die Vorstellungen von allen diesen mit dem Wort Mensch einzeln Assoziationen eingegangen seyn können, daß andrerseits der allgemeine Satz, wenn auf den durch Hume's Theorie geforderten Umfang eingeschränkt, den Charakter der Allgemeinheit völlig einbüßen müßte, das ist wohl handgreiflich genug" S. 61. Ich erinnere bei dieser Gelegenheit an einen merkwürdigen und lehr-

reichen Satz, der schon in der Computatio von Hobbes steht. Dort heißt es bei der Bekämpfung der Abstrakta, also auch der unbestimmten Zahlworte konsequent und doch wieder seltsam in- konsequent: Das Urtheil: „omnis corvus niger est" kann wahr seyn, wenn auch das andere falsch wäre: „si quis corvus, niger est". Denn „omnis" bedeutet beim Sprechen und Hören stets eine ganz bestimmte Zahl und umfaßt in diesem Fall die bisher inducirten schwarzen Raben, während in „si quis" auch die un- beobachteten früheren und späteren stecken, welche am Ende weiß sind. Um auf Hume zurückzukommen, so ist es mit Einem Wort wahr, daß man nach seiner Theorie der Abstraktion und Assoziation von konkreten Einzelbilderchen auch nicht Einen Schritt ächten und eigentlichen Denkens thun könnte. Das Letztere ist in thesi vollkommen eliminirt, weil es für seinen zuletzt alleinherrschenden Passivitäts- und Receptivitätsstandpunkt zu aktiv und eigengeistig auftritt. Allein auch dieß ist durch Hume's Vorgänger Schritt für Schritt vorbereitet, so daß er nur den konsequenten Abschluß zu machen hat. Ich nenne deß- halb diese ganze Philosophie Imaginationsphilosophie im Gegensatz zum Rationalismus, welcher entweder dogmatisch übertrieben oder aber kritisch maßvoll die ratio mit anerkennt. Meinong kommt, nur vielleicht mit einer etwas zu schwachen Berücksichtigung der unverkennbaren historischen Vorstufen, auf etwas ganz Aehnliches hinaus, wenn er bemerkt: „Hume's Unternehmen, die Allgemeinheit der Universalbegriffe auf Asso- ziation zurückzuführen, so verfehlt es ist, muß als ein Schritt und zwar einer der ersten Schritte in der Richtung betrachtet werden, die seit Hume für die Entwicklung der empirischen Schule — im extremen Partheisinn, füge ich hinzu — von ent- scheidendstem Belang geworden ist, indem sie deren Philosophie im eigentlichen Sinne zu einer Philosophie der Ideen- assoziation gemacht hat." Letzteres ist die nothwendige Folge des Imaginationsstandpunkts, um durch den Selbstverlauf der sich assozirenden Ideen die spontane Agilität des Denkens zu ersetzen. Daß Hume in dieser Hinsicht, in welcher ihm übrigens

Berkeley abermals unleugbaren Vorschub that, der weit konsequentere war, als Locke mit seinen zwischenunterlaufenden rationalistischen Velleitäten und seiner daher stammenden Geringschätzung der Ideenassoziation, habe ich in meiner Darstellung S. 129 so deutlich als möglich gesagt, nur daß mir allerdings die Imagination das Primäre, und ihr Bewegungsprincip der Assoziation als Denkbewegungsersatz das mehr Sekundäre zu seyn scheint, wenn man je so trennen kann und will.

Durch diese Bemerkungen dürfte zugleich eine neue Ausstellung beantwortet seyn, welche Meinong meiner wie Jodl's Darstellung der Hume'schen Abstraktions- und Assoziationstheorie machen zu müssen glaubt. Er klagt, daß unsere „Referate ziemlich kursorisch seyen und ihm die dunklen Punkte nicht zu erhellen vermocht haben. Sollte an dieser Unklarheit nun doch Hume selbst die Schuld tragen, so leuchtet wohl ein, daß wenigstens dieß zu konstatiren eine unerläßliche Aufgabe einer jeden Kritik seyn müßte." Oder später heißt es: „Ich glaube in der That soviel ausgemacht zu haben, daß die Hume'sche Theorie hier an Unklarheiten leidet, über die man bei der Darstellung zwar leicht hinwegspringen, die man jedoch unmöglich durch Interpretation beseitigen kann." Ich sehe nicht genau, auf wen die letztere Bemerkung gehen soll; auf meine Darstellung ginge sie jedenfalls mit Unrecht, indem mir nichts weniger einfiel, als für eine Theorie mit vertheidigender Interpretation einzutreten, die ich von Anfang an für gründlich verfehlt und für völlig undurchführbar in sich hielt, so sehr ich ihren hochinteressanten Scharfsinn daneben anerkenne und sage: „Si Pergama dextra Defendi possent, etiam hac defensa fuissent". Hume's Versuch ist das Beste, was unter den gegebenen Umständen und bei allen vorliegenden Prämissen geleistet werden konnte, — und dennoch hält er nicht im Geringsten Stand! Im Uebrigen ist es von Meinong eine wahrlich viel zu weitgehende Zumuthung und beweist noch wenig literarische Erfahrung, wenn er von der Gesammtdarstellung eines Philosophen eine monographisch eingehende sachliche Kritik jeder einzelnen Aufstellung oder Parthie desselben

verlangt. Quousque tandem? In meiner Darstellung ist jedenfalls kein Zweifel darüber gelassen, wie ich „über die Folgerichtigkeit und namentlich über die zirkellose Durchführbarkeit dieser Sätze“ denke S. 125; daneben glaube ich aber, daß es die beste und sicherste Kritik ist, wenn man das System eines Denkers selbst in seiner immanenten Eigendialektik sich auf seine Haltbarkeit prüfen läßt. Eine solche Kritik im großen Stil ist schließlich weit objektiver und für Jeden, der sehen will, überzeugender, als wenn man immer im Einzelnen seine eigenen Ausstellungen macht. Es ist schwer, es allen Menschen recht zu machen. Die Einen werfen gerade meiner Darstellung Hume's vor, daß sie zu viel Kritik übe und von Anfang bis Ende eine tendenziöse Beurtheilung statt eines objektiven Referats sey, ein Punkt, über welchen ich mich in einem längeren Referat zu Kannengießer's „Dogmatismus und Skeptizismus in der vorkantischen Philosophie“ in der Jenaer Literaturzeitung hiemit ein für alle Mal deutlich ausspreche. Und die Andern klagen, daß ich zu wenig Kritik gebe oder blos referire. Wer hat da Recht? Am Ende derjenige, welcher sich zuletzt gar nichts mehr um derartige einander selbst widersprechende Partheiurtheile kümmert, sondern ruhig seinen Weg weitergeht und modische Tagesmeinungen — Tagesmeinungen seyn läßt.

Nur noch über eine ziemlich seltsame Anschauung, resp. über einen fast naiven literarischen Rath, womit Meinong seine Schrift schließt, habe ich ein paar Worte zu bemerken. Es ist sehr anerkennenswerth von dem Verf., daß er zu den Wenigen gehört, welche in unserer Zeit eine eingehende Beschäftigung mit Hume's Erstlingswerk, dem „Traktat über die menschliche Natur“ für angezeigt und werthvoll halten, statt sich mit der eigenthümlich gekürzten Ueberarbeitung in dem „Versuch über den menschlichen Verstand“ zu begnügen. Nun meint er aber, daß zur endlichen Klarstellung dieser kardinalen Redaktionenfrage „zweierlei erforderlich sey: einerseits müssen allerdings die doppelten Behandlungen derselben Gegenstände verglichen, andrerseits aber auch die nur einmal behandelten Parthien untersucht werden,

um auf Grund dieser Untersuchung eine Ansicht darüber zu gewinnen, was Hume veranlassen konnte, Gegenstände von hervorragender Bedeutung nachträglich aus dem Kreise seiner Betrachtungen auszuschließen. Zu diesem Zweck ist jedoch ein genaues Eingehen auch auf die Einzelheiten erforderlich. — Und dieß war der Beweggrund, der den Verfasser dieser Studie veranlaßte, die Kritik der Hume'schen Abstraktionstheorie bis zur Ermüdung ins Detail zu führen. Das Abstraktionskapitel ist aber eines von den nachher fallen gelassenen, und der Verf. hat es sich in der vorliegenden Arbeit zur Aufgabe gemacht, Material zur entscheidenden Lösung der Redaktionenfrage wenigstens in Bezug auf die hier behandelte Parthie beizubringen. Erst wenn auch die übrigen in dieser Hinsicht in Betracht kommenden Abschnitte des Traktats einer ebenso eingehenden Betrachtung unterzogen sind, wird an einen endlichen, dann aber auch abschließenden Austrag der in Rede stehenden Angelegenheit zu denken seyn. Und die Geschichtschreiber der Philosophie thäten wohl hier, wie in noch manchen anderen Fällen besser daran, ihre Kräfte zunächst den Vorarbeiten zuzuwenden, statt gleich von vorne herein sich eine Auffassung des **Ganzen** zurecht zu legen, die, eben weil ihr die Grundlage fehlt, von Willkürlichkeiten wohl niemals frei seyn kann."

Ich habe wohl ohne alle Unbescheidenheit das Recht, diese Auslassung ganz vornehmlich auch auf mich zu beziehen, oder werden es jedenfalls die Leser unwillkürlich thun müssen, sofern Meinong selbst an einer früheren Stelle mein Buch über Hume als „die neueste und wohl gründlichste Darstellung" anführt. Jedenfalls ist mir aus neuerer Zeit neben Jodl's viel kürzerer Schrift keine ähnlich umfassende Gesammtdarstellung bekannt, weßhalb auch der anonyme Referent des literarischen Centralblatts als einer aus dem hyperempiristischen Partheilager sich vor Allem über den fatalen Umfang meiner ihm vorliegenden Arbeit beschwerte, wie es Einem allerdings beim gehäuften Recensiren zuweilen menschlicher Weise ergehen kann. Was jedoch Meinong betrifft, so möchte ich beinahe meinerseits ins

Klagen und Lamentiren verfallen und schmerzlich, wenn es der Mühe werth wäre, ausrufen: Undank ist der Welt Lohn! Wenn Einer, so habe wahrlich ich mich von A bis Z bemüht, der Doppelredaktion bei Hume gerecht zu werden, und „sey es auch auf Kosten der immerhin nur in zweiter Linie maßgebenden ästhetischen Geschlossenheit und Abrundung der Darstellung gewissenhaft den etwaigen Differenzen Rechnung zu tragen" S. 100 f. Weil bei dieser Behandlung der Skepticismus Hume's nicht blos in den beiderseits ziemlich gleichen Prämissen, sondern namentlich auch in der weiteren Durchführung und in den Konsequenzen der Red. I von ihm selbst und nicht von fremder Konsequenzenziehung weit offener bekannt und enthüllt wird, so ist dieß wiederum ein Hauptvorwurf gegen mich von Seiten der Hyperempiristen, die ihren Heros Hume à tout prix vom Skepticismus rein waschen möchten. Allein nun nimmt Meinong mich Armen aufs Korn und deutet doch wohl eben auch von mir an, ich habe die Frage der zwei Redaktionen und deren Duplicität nicht genug berücksichtigt. Einen Beweis für diese Behauptung suche ich vergeblich. Selbstverständlich konnte meine Ausführung z. B. der Abstraktionsfrage nur verhältnißmäßig kurz seyn und durfte nicht zu einer Monographie in der Monographie anschwellen. Allein wer sagt ihm denn, daß sie deßwegen „von vornherein zurechtgelegte" Behauptungen ins Blaue hinein aufstelle und nicht am Ende auf einer ebenso gründlichen Untersuchung des Abschnitts in Red. I und II beruhe, als seine Monographie? Im Gegentheil könnte ihm vielmehr die ganz überwiegende Uebereinstimmung, in welcher wir uns hier hinsichtlich der Hauptpunkte und der Resultate befinden, eine vollkommene Beruhigung in Betreff meiner Genauigkeit geben, wenn er anders nicht auf einmal an seiner eigenen Detailuntersuchung Zweifel hegt.

Ich suche aber fürs Andere vergeblich ein Wort bei ihm, welches eben für das Abstraktionsproblem die Abweichung beider Redaktionen zu erklären anfinge. Da habe ich Beklagter meinerseits wenigstens in einer kurzen Anmerkung S. 126 f. bereits

mehr gethan oder gewagt. Ich konstatire dort den Sachverhalt, daß als Quelle meiner Darstellung ausdrücklich nur Red. I zu Gebot stehe, während auch Red. II — wovon Meinong nichts zu wissen scheint — die Ergebnisse kurz und gelegentlich aufnehme (IV, 179 Anm.), jedoch in einer Weise, welche gegenüber der Sicherheit von Red. I fast vermuthen lasse, daß die Dialektik der Skepsis bereits über diese Lehre gekommen sey. Ich glaube nicht, daß Jemand diesen Satz anders verstehen kann, als ich ihn meinte: Eine Ansicht, über deren völlige Unhaltbarkeit meine vorherige Darstellung keinen Zweifel ließ, hat Hume, wie öfters in Red. II, später fallen lassen, da sie doch ihm selbst bedenklich geworden ist, so daß er sie später nur noch mit den Worten kurz berührt: „Es scheint vernünftig — es scheint nicht unmöglich.“ Mehr als eine derartige Vermuthung aber, die sich durch Wiederholbarkeit in andern Fällen, also durch den Gesammtcharakter beider Redaktionen rechtfertigen muß, wird sicherlich auch die eingehendste Detailuntersuchung eines solchen fallengelassenen Abschnitts nicht ermöglichen. Meinong leistet nicht einmal soviel. Er bleibt bei dem Vordersatz der völligen Unhaltbarkeit jener Abstraktionstheorie auf Grund seiner Kritik stehen und überläßt es dem Leser selbst, wenn er will, darin den Grund für das spätere Fallenlassen des Passus zu vermuthen.

Ich denke, diese Probe genügt, um seine etwas stark prätentiöse Schlußermahnung an die Geschichtsschreiber der Philosophie, speziell an diejenigen Hume's zu würdigen. Ohne Mühe und Zwang ließe sich dieselbe in einer Weise interpretiren und mit einer Interlinearübersetzung versehen, welche denn doch eine mehr als naive Betonung und Hervorhebung der eben begonnenen Humedurchforschungen des Verf. gegenüber von allen seitherigen Leistungen auf diesem Gebiet ergeben würde. Sicherlich müßte Meinong selbst stutzig werden, wenn ihm der kaum abweisbare Sinn dieser seiner Worte in nackter Deutlichkeit vorgeführt würde. Wir wollen es deßhalb des Friedens wegen unterlassen, denn es soll darum, wie die Preußen sagen, keine Feindschaft nicht seyn. Im Gegentheil kann ich den Verf. versichern, daß wir hier

draußen im Reich meist gute Protestanten sind, welche weder an die Unfehlbarkeit ihrer Person, noch an diejenige ihrer Bücher glauben, wenn wir gleich bei handgreiflich ungerechtfertigten Anfechtungen keinen Spaß verstehen, sondern uns zu wehren wissen. Und so darf er durchaus nicht ärgerlich oder verdrossen gereizt werden, wenn Andere auch schon vor ihm sich zu regen und am Ende auf seinem eigenen Lieblingsgebiet etwas zu leisten versuchten. So geht es einem Jeden; denn der Kampf ums Daseyn gilt auch in der literarischen Welt. Allein das schadet nichts; die Bahn ist deßwegen doch für Alle frei, mögen sie sich in frischer und freier Konkurrenz darauf tummeln; am Ende der Arbeit sind wir noch lange nicht, und ganz besonders die englische Philosophie, speziell die von Hume bietet noch der Aufgaben mehr als genug. Deßhalb können wir nur aufrichtig wünschen, daß Meinong mit frischer Kraft seine historisch-systematischen Humestudien fortführe und zuletzt in einer Gesammtdarstellung zusammenfasse, welche mehr Anklang findet, als z. B. die meinige, welche nun einmal von der herrschenden Strömung als konträre Tendenzschrift geächtet ist. Nur glauben wir allerdings, daß er jenes Ziel besser erreicht, für sich selbst mehr ausrichtet und namentlich die allen gemeinsame Sache der wahren Wissenschaft eher fördert, wenn er sich gegenüber von älteren Vorgängern und Vorarbeitern einigermaßen durch den Tadel warnen läßt, welchen Leibniz über Cartesius einmal ausspricht: A ce que me semble, il a reformé trop fort par une certaine affectation de nouveauté et d'originalité. In diesem Sinn sind auch meine Bemerkungen gehalten, deren eventuelle ersprießliche Wirkung ich nicht durch allzugroße Verblümtheit abschwächen wollte.

Tübingen. **E. Pfleiderer.**

La Civilisation et ses lois. Morale sociale. Par Th. Funck-Brentano. Paris (E. Plon et Cie) 1876. 496 S. 8°.

Eine Besprechung des Buches mehrere Jahre nach seiner Veröffentlichung mag etwas verspätet scheinen; sie rechtfertigt sich aber auch jetzt noch durch das dem Buche einwohnende

Interesse. Der Name des Autors hat deutschen Klang; aber geschrieben ist das Buch in echt französischem Geiste, und auf französische Leser ist es berechnet. Der Gegenstand an sich ist von ganz universeller Bedeutung; die Art der Behandlung beweist, daß der Verfasser eine unmittelbare Wirkung auf seine französischen Landsleute beabsichtigt. Vorwiegend faßt er die Erfordernisse der geschichtlichen Lage ins Auge, in der sich Frankreich gerade in dem gegenwärtigen Moment seit dem deutsch-französischen Kriege von 70—71 befindet. Eine eigentliche Ausbeute an streng wissenschaftlich formulirten Ergebnissen in Bezug auf die das geschichtliche Leben der Völker bedingenden und gestaltenden Principien bietet das Buch nach deutscher Anschauung kaum. Aber es ist das Werk eines wohlgesinnten und edel denkenden, hochgebildeten Mannes, der von deutscher Wissenschaft nicht unberührt geblieben ist, ohne daß dadurch der echt französische Charakter seiner Reflexion beeinträchtigt worden wäre. Wenn es den Deutschen interessant seyn muß, wie ein geistvoller Mann in Frankreich über den Zusammenhang der gegenwärtigen Lage Frankreichs und Europas mit den allgemeinen Gesetzen der geschichtlichen Bewegung denkt, so mag auch eine der Philosophie gewidmete Zeitschrift davon Notiz nehmen, daß hier ein Beispiel mehr für die immerhin noch seltene Erscheinung vorliegt, daß manche Hauptpunkte der in Deutschland am meisten verbreiteten Anschauung von dem geschichtlichen Leben der Menschheit in Frankreich Eingang und Zustimmung gefunden haben.

Das nicht sehr systematisch angelegte Buch zerfällt außer einer Einleitung, die von den Begriffen des Guten und Bösen handelt, und einem zusammenfassenden Schluß in 5 Abschnitte: über Sitten und Gesetze, Religion und Wissenschaft, Kunst und Literatur, Arbeit und Reichthum, Frieden und Krieg. Die Einleitung ist wenig bedeutend. In nicht gerade klarer oder tiefgehender Erörterung schließt sich der Verfasser an den mißlichen Ausspruch Pascal's an, wonach unsere ganze Würde im Gedanken beruhen und das Grundprincip der Moral das seyn soll, daß man sich bemühe recht zu denken. Das Gute erklärt er für

identisch mit der Erkenntniß vom Guten; die Handlungsweise der Menschen richte sich nach ihrem Wissen vom Guten; nicht in der Gesinnung, sondern in der Wissenschaft vom Guten liege die Moralität einer Handlung; durch die Erfahrung der Jahrhunderte sey die Erkenntniß des Guten und damit das Gute selbst von Anfang an fortgeschritten; wegen unserer mangelhaften Kenntniß des Guten sey auch unsere Handlungsweise mangelhaft. Das materielle Princip der Moral drückt der Verfasser in dem Gebote aus: Diene dem menschlichen Geschlechte in dir und den andern. — Das ist freilich alles ganz unbestimmt oder schief und unhaltbar. Mehrere Begriffe des Guten, das objectiv Förderliche, die subjective vernünftige Willensbestimmtheit, die freie Thätigkeit vernünftiger Selbstbestimmung, gehen durcheinander. Was der Verfasser Wissen, Erkenntniß nennt, ist nicht zu verstehen. Die Tugend soll Genialität in Bezug auf das moralische Gebiet seyn und der Tugendhafte die Erkenntniß des Guten besitzen, wie Phidias oder Raphael die Erkenntniß des Schönen besessen haben. Im letzteren Beispiel läßt sich doch aber kaum in irgend einem Sinne von „Erkenntniß“ sprechen. Eine Ableitung der Moral aus absoluten Principien der menschlichen Vernunft lehnt der Verfasser ausdrücklich ab; wie kann er sie dann auf ein Wissen, ein Erkennen zurückführen? Selbst ein Erfahrungs*wissen* würde solche absoluten Principien der Vernunft voraussetzen. Es scheint, die Sokratische Identität von Tugend und Wissen hat den Verfasser irre geleitet. Diese wurzelt in der Sokratischen Lehre vom Begriff einerseits, in der heidnischen Anschauung von Tugend andererseits, und darin hat sie ihr relatives Recht. Wer beide Voraussetzungen nicht theilt, hat kein Recht, sich auf Sokrates zu berufen.

Bedeutender und der eigentliche Kern des Buches ist der erste Abschnitt über *Sitten und Gesetze*. Hier entwickelt der Verfasser Anschauungen, welche den bei seinen Landsleuten geläufigen direct zuwiderlaufen, dagegen als das eigentliche Resultat der historischen und philosophischen Forschung in Deutschland gelten können. Es gibt kein Naturrecht, keine angeborenen,

unveräußerlichen Rechte; das ist des Verfassers oberster Grundsatz. Alles Recht ist positiv; aber alle positiven Rechte haben zum Ziel die Anbahnung eines vollkommenen Rechtszustandes. An sich hat der Mensch nur Pflichten, keine Rechte; die ganze menschliche Gesellschaft ruht auf der Wechselseitigkeit der Verpflichtung; das ursprüngliche angeborene Recht sind die Zähne und Tatzen des Tigers oder Löwen. Jeder ist ein Sohn seines Landes und seiner Zeit; in der Gemeinschaft gehen die Individuen auf wie die Tropfen der Quellen im Strom. Der Mensch lebt in Gesellschaft mit derselben Nothwendigkeit, wie die Sterne in ihren Kreisen laufen; aus der Gleichartigkeit des Fühlens und Handelns entspringen dann Sitten und Gewohnheiten. Die Sitten stellen die erreichte intellectuelle und moralische Entwicklungsstufe der Gemeinschaft dar; außerhalb derselben ist der Mensch nur ein elender Wilder. Die Sitte ist die Hauptquelle für Ordnung und Fortschritt, das lebendige Gesetz der Völker; ohne sie ist das Gesetz nur ein todter Buchstabe. Es giebt mehr oder weniger entwickelte Sitten des öffentlichen und privaten Lebens; aber sie kann man nicht anbefehlen noch anordnen; vielmehr sind sie es, die alles befehlen und alles ordnen. Nicht ungestraft rührt man an die Institutionen eines Volkes; denn sie ruhen auf jahrhundertalten Ueberlieferungen und Gewohnheiten, unzählige Verpflichtungen und Rechte sind aus ihnen erwachsen. Aufruhr und Umwälzung in ununterbrochener Reihe sind die Folgen, wo man das historisch Gewordene nicht achtet. Wo es keine regelmäßige Ueberlieferung der Gesinnungen, Gefühle und Handlungsweise, keine Sitte, giebt, da giebt es auch keine Nation. Ein Gesetz ist nicht deshalb wirksam, weil es im Gesetzbuch steht. Die besten Gesetze können wohl neue Rechte proclamiren, aber nicht das Bewußtseyn der entsprechenden Verpflichtung geben, nicht gegenseitige Gewalt und Rechtsverletzung bei den Bürgern verhindern, wenn die Menschen nicht aus herkömmlicher Stimmung und Gesinnung dem Gesetze ergeben sind. Durchdrungenseyn von seiner Pflicht, das giebt den Gesellschaften ihren Ursprung; die Pflicht bewirkt ihren Fortschritt, Vergessen-

heit der Pflicht tödtet sie. Je weniger ein Volk seine Pflichten kennt, desto weniger Rechte hat es, wie groß auch seine „Freiheiten" seyn mögen. Wahre Freiheit ist mehr als Achtung vor dem Gesetz, ist Liebe zum Gesetz.

Man sieht, der Verfasser gehört nicht zu denen, die in den „Principien von 1789" das Heil für Völker und Staaten sehen. Keine Regierungsform, meint er, ist an sich besser als die andere, jede ist historisch bedingt; einen besten Staat giebt es nicht, ebensowenig aber Sitten oder Institutionen, die absolut verwerflich wären. Selbst die Sclaverei, die Polygamie, die Tortur bedeuteten dereinst einen geschichtlichen Fortschritt. Nicht die Einbildungskraft ist die Quelle des verderblichsten Wahnes, sondern der Fanatismus des Verstandes, der für seine Hirngespinnste ein absolutes Recht in Anspruch nimmt. Alle Thorheiten durch ihre Macht verblendeter Könige, aller Stumpfsinn der privilegirten Classen schaden den Völkern nicht so sehr wie die Herrschaft der Sophisten und politischen Rhetoren mit ihrem falschen „Idealismus"; denn die intellectuelle Anarchie ist die Vorläuferin der politischen. Politische Institutionen sind bloße Abstractionen, wenn man von den Menschen absieht, die allein ihnen Leben und Wirksamkeit verleihen. Nicht Schönredner und Verfassungsmacher sollten den Völkern ihre Institutionen geben; sie leben nur von Abstractionen, und die Staaten existiren doch nur von der Allmacht der Realitäten. Die wahrhaft berufenen Gesetzgeber sind die Männer, bei denen der praktische Blick sich bis zur Genialität steigert. Fortschreiten kann ein Volk nur durch langsame und ganz allmähliche Entwicklung in intellectueller und moralischer Hinsicht. Aufstände, Revolutionen, Staatsstreiche sind nur Acte der Gewalt und können nur zerstören. Die Theorien des Gesellschaftsvertrags und die Proclamation der Menschenrechte, meint der Verfasser, haben den Franzosen Blut und Thränen genug gekostet; es wäre endlich Zeit, ihnen den Anspruch abzusprechen, ihre Gesetze der Menschheit aufzuerlegen. „Wir haben an der Spitze unserer Gesetze unveräußerliche Rechte der Menschheit aufgezeichnet, und im Namen

dieser Rechte haben ihre Apostel alle von ihnen proclamirten Freiheiten verletzt und aus der Guillotine und den Massenerschießungen ihre obersten Beweismittel gemacht."

Diese Sätze, die wir als das eigentlich werthvolle Resultat der Ausführungen des Verfassers betrachten, muthen den, der mit der Denkweise der historischen Rechtsschule in Deutschland vertraut ist, heimatlich an. Ob sie in Frankreich trotz der theilweise verwandten Anschauungen eines Tocqueville, Laboulaye, Taine in weiteren Kreisen gewürdigt werden können, möchten wir bezweifeln. Nichts desto weniger bleibt es ein hohes Verdienst des Verfassers, Sätze, die von der in Frankreich geläufigen Denkweise so fern abliegen, mit dem sichern Muthe der Ueberzeugung nachdrücklich seinen Landsleuten vorgetragen zu haben.

Der zweite Abschnitt über Religion und Wissenschaft enthält wenig des Bemerkenswerthen, es müßte denn das Erwähnung verdienen, daß die Reformation auf gut französisch ein trauriges Phänomen, das Zeichen der ersten bedenklichen Stockung in der Bewegung des modernen Geistes genannt wird. Wir gehen auf die Begründung dieses Urtheils besonders durch die reformatorische Lehre von der Unfreiheit des Willens und der Rechtfertigung allein durch den Glauben nicht näher ein. Der Verfasser betont die Nothwendigkeit, daß Wissenschaft und religiöser Glaube sich gegenseitig achten; andernfalls wäre intellectueller und politischer Verfall die nothwendige Folge. Thatsächlich aber, so meinen wir, ist diese gegenseitige Achtung im Protestantismus möglich, in der römischen Kirche schlechthin unmöglich. Für die einzige und wahre Quelle des Fortschrittes der neuen Zeit hält der Verfasser das Wiederaufleben der Wissenschaften; die römische Kirche scheint ihm das colossalste Wunderwerk der Weisheit der Jahrhunderte. Freilich sey der Verfall des religiösen Glaubens sicher bevorstehend. In der Wissenschaft der letzten Zeiten erkennt der Verfasser Deutschland eine leitende Stellung zu; aber die eigentlich productive Kraft scheine doch hier wie anderswo erloschen.

Der dritte Abschnitt über Künste und Literatur unterscheidet

nach der mehr oder minder barbarischen Urzeit das heroische Zeitalter, sodann die Glanzepoche mit ihren drei Stufen: Frühzeit, Höhepunkt und Abnahme, und endlich die Zeit des Verfalls. In der Aufeinanderfolge dieser Epochen erkennt er ein historisches Gesetz. Bei seiner Durchwanderung der verschiedenen Literaturen fällt zumeist die Ungerechtigkeit auf gegen die Kunst der Niederländer und ein sehr mangelhaftes Verständniß für deutsches Wesen. Lessing wird nicht einmal erwähnt; Goethe und Schiller erhalten nur sehr eingeschränkte Anerkennung. Alle Motive sind bei ihnen zu verwickelt und künstlich. Corneille ist der eigentliche große Dichter. Der „Faust“ hat Aehnlichkeit mit Lykophron's Alexandra. Für Mozart existiren keine großen Charaktere und Leidenschaften mehr; der Fidelio andererseits ist eine verschwommene und verworrene Musik. Beethoven will wie Goethe die Geheimnisse der Menschenseele ergründen und wird darüber unverständlich. Seine Symphonieen sind allerdings das Vollendetste, was die neuere Musik hervorgebracht hat, aber dafür ist das auch ein untergeordnetes Genre. Weber greift zum Phantastischen und verfällt in Oberflächlichkeit. Eine Kunst der Architektur giebt es in Deutschland nicht u. s. f. Ob der Verfasser nicht wenigstens den Namen Schinkel einmal gehört hat?

Aus dem vierten Abschnitt über Arbeit und Reichthum heben wir die völlig richtige Beobachtung heraus, daß Reichthum und Elend in solidarischer Verbindung stehen, daß man nicht neue Reichthümer erzeugen kann, ohne neues Elend zu säen, vorhandenes Elend nicht ausrotten kann, ohne vorhandenen Reichthum zu zerstören. Das sociale Problem erklärt der Verfasser deshalb für schlechthin unlösbar unter dem bloßen Gesichtspunkt der Production. Der Mensch erlange Befriedigung und Wohlstand nur in der harmonischen Ausübung seiner Fähigkeiten. Nicht die Arbeit schaffe den Werth der Dinge, auch nicht Angebot und Nachfrage; das wahre Maaß für den Werth der Dinge seyen unsere Bedürfnisse, Wünsche, Einbildungen und Leidenschaften. Echten Werth hat, was einem wahren Bedürfnisse dient; nur eingebildeten, was unsern Launen und Leiden-

schaften dient. Hier liegt der sociale Fortschritt. Je mehr ein Volk die echten und bleibenden Werthe der Dinge schätzt, desto mehr entwickelt sich sein Wohlstand; je weniger der echte, je höher der falsche Werth geschätzt wird, desto rapider der Fall. Auf sittliche Kräfte muß man rechnen auch für sociale Besserung. Die geleistete Arbeit muß eine beständig wachsende und fortschreitende Arbeitsfähigkeit zur Folge haben. Nicht Erhöhung oder Erniedrigung der Löhne kann zur Verbesserung helfen, sondern der Werth der Menschen, die die Löhne empfangen, und derer die sie vertheilen. Die Heiligkeit der Familie ist auch unter diesem Gesichtspunkte die wahre Kraft der Nationen; die Tugenden welche sie fordert bewirken, daß fast immer die Production das nächste Bedürfniß überwiegt. Mit dem Verfall des Familiensinnes beginnt der Verfall der Gesellschaft überhaupt; je stärker und reiner die Familiensitte, desto größer und zukunftreicher die Nation. Dagegen hebt der Verfasser sehr energisch die Gefahren hervor, die in der Erweiterung des Unterrichts der niederen Klassen liegen. Der Volksunterricht könne sehr wohl zur Ursache des intellectuellen Ruins einer Nation werden; durch Verminderung der Arbeitszeit und Vermehrung des Unterrichts werde man den Aufschwung des Talents hemmen, statt ihn zu fördern; das Talent werde unter der Masse unfähiger Concurrenten erstickt werden und die durchschnittliche Höhe der intellectuellen Bildung, weit mehr aber noch die der moralischen Bildung sinken. Thöricht, eine Besserung der Welt von dem verderbten Pöbel unserer Großstädte oder von den des intellectuellen und moralischen Halts entbehrenden Massen in unsern Industriecentren zu erwarten. Selbst gesetzt, es ließen sich auch nur die relativ vernünftigsten Forderungen der arbeitenden Klassen erfüllen, so würde das unvermeidliche Ende die Anarchie und der Zerfall der Gesellschaft oder der Cäsarismus seyn. — Was die wirthschaftliche Staatsthätigkeit anbetrifft, so hält der Verfasser weder Freihandel noch staatlichen Schutz für allgemein gültige Principien, erklärt aber gleichwohl das einst von Colbert befolgte System des möglichst ausgedehnten Eingreifens für das

allein richtige, wenn es sich nur auf Einsicht und richtige Erwägung gründet.

Im fünften Abschnitt über Frieden und Krieg führt der Verfasser ungefähr dieselben Ansichten über die historischen Funktionen des Krieges und die Natur der völkerrechtlichen Beziehungen zwischen den Staaten aus, die der Referent vertreten hat. Es ist dem Referenten sehr erfreulich, sich hier mit dem Verfasser in fast vollständiger Uebereinstimmung zu begegnen.

In seinem Schlußcapitel bezeichnet der Verfasser als die Gesetze, die den Gang der Culturentwicklung bestimmen, folgende: 1) Es herrscht ein unverbrüchlicher Zusammenhang der Wechselwirkung zwischen den Gedanken und Handlungen der Menschen einerseits und den historischen Gebilden andererseits; 2) es waltet eine beständige Beziehung zwischen den Gedanken und Handlungen aller Menschen, eine Beziehung, der sich kein Mensch entziehen kann, durch die jedes Individuum in seinem ganzen Wesen sich bestimmt findet, und daraus ergiebt sich eine solidarische Verbindung zwischen allen Gliedern der gesammten Menschheit; 3) inmitten der menschlichen Gesellschaften herrscht eine beständige Bewegung der Umbildung, aber so daß zwischen der Vergangenheit und Zukunft der Völker ein unlösbares Band vorhanden ist, und in dieser Umbildung vollzieht sich ein Gesetz des Fortschritts. Der ursprüngliche Zustand ist der der Harmonie zwischen Instincten und Empfindungen, Gedanken und Handlungen; daran schließt sich der Fortschritt in privaten und öffentlichen Sitten, in Bräuchen und Glaubenssätzen, in wissenschaftlichen Erkenntnissen und politischen Institutionen, in gesellschaftlicher Organisation und im System der Arbeit, in den Künsten wie in der Macht in Krieg und Frieden. Aber eben durch den Fortschritt und als seine unabwendbare Folge tritt der Verfall ein. Nur ein Moment ist es im Leben der Völker, wo Harmonie herrscht zwischen der Kraft des unmittelbaren Empfindens, der Entwicklung der Ideen und der technischen Gewandtheit im Ausdruck derselben: diese Harmonie bezeichnet die Glanzepoche. Ist sie erreicht, so verlangt man Neues, und das Bedürfniß des Ideals

tödtet das Ideal. Es erzeugt sich die Verfeinerung, die Einseitigkeit und Künstelei und mit ihr der Verfall. Dann tritt die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt ein oder sonst der Untergang.

Bei allen diesen Betrachtungen aber leitet den Verfasser kein blos theoretisches Interesse; er will durch dieselben seinem Volke den Weg zu einer besseren Zukunft weisen. Die gegenwärtige Lage seines Volkes, ja Europas, erscheint ihm im trübsten Lichte. Das heroische Zeitalter und die Glanzepoche seyen unzweifelhaft vorüber, das Zeitalter der Décadence eingetreten, der intellectuelle Verfall ebenso drohend wie der sociale. Die moralische Ermüdung sey ebenso allgemein wie die tiefe Abneigung gegen jede Anstrengung des Gedankens, ein Zustand der Lethargie. In socialer Hinsicht leben wir nur noch von augenblicklichen Waffenstillständen. Der Barbarei im Innern, dem Socialismus gegenüber sind wir auf das System der Quarantänen und Gesundheitscordons beschränkt. Die Frage ist, ob es möglich ist, daß ein Volk auf dem Standpunkte der Cultur, auf dem wir, also zunächst die Franzosen, stehen, zu einfacheren und stärkeren Empfindungen zurückzukehren vermag; da liegt das Problem unserer Wiedergeburt. Denn nicht durch das intellectuelle Moment leben die Völker und regeneriren sie sich, sondern durch die Energie der sittlichen Lebensmomente, durch Familiengefühl, einträchtigen Gemeingeist, Pietät für die Vergangenheit und ihre Traditionen an Gütern und Institutionen. Die Aufgabe ist, daß wir einfacher in unsern Bedürfnissen werden und dabei doch mehr Arbeit leisten, eine Umschaffung vornehmen in allen öffentlichen und privaten Sitten, eine Neubelebung in Künsten und Wissenschaften. „Frankreich wird erst an dem Tage gerettet seyn, wo es Wissenschaft genug erworben haben wird, um ein Kind gut erziehen zu können."

Von Frankreichs hohem Berufe hat der Verfasser eine auch durch die jüngsten Schicksalsschläge nicht erschütterte Meinung. Frankreich ist das Centrum der modernen Civilisation, der Schmelztiegel, in welchem sich alle großen Ideen der Neuzeit durchgearbeitet haben, ob sie nun in Frankreich zuerst aufgetaucht

oder aus der Fremde eingeführt worden sind. Die Geschichte Aegyptens, Griechenlands, Frankreichs bildet die Etappen der Weltgeschichte. So geschwächt Frankreich ist, Frankreich allein kann der modernen Cultur eine letzte Epoche der Blüthe und des Glanzes geben. Die Slaven sind die junge zukunftsreiche Race, welche berufen ist, die französische Cultur zu beerben. Einer franco-slavischen Cultur gehört die Zukunft der Welt. Gelingt Frankreich seine Regeneration, so wird der Uebergang von der französischen zur slavischen Cultur sich einfach durch Verschmelzung vollziehen, andernfalls in der Form der schrecklichsten Krisen.

Das etwa ist der wesentliche Inhalt des interessanten Buches. Neue Aufschlüsse, die für die Wissenschaft der Culturgeschichte verwendbar wären, enthält es nicht; dagegen fesselt es durch die Persönlichkeit und Stimmung des Verfassers. Wir glauben, daß der Verfasser zu schwarz sieht. Weder Europa im allgemeinen noch Frankreich im Besonderen ist in Décadence. Jedes Zeitalter hat seine eigenthümlichen Uebelstände und Mängel; das unsrige ist allerdings von den furchtbarsten Gefahren bedroht, aber es hat daneben auch, und nicht blos auf dem Gebiete der praktischen Bethätigung der Intelligenz, seine äußerst glänzenden Seiten. Alles Prophezeien über den Fortgang der Geschichte hat sein Mißliches; aber welche Erscheinungen in der Vergangenheit oder Gegenwart der slavischen Stämme dazu berechtigen, gerade ihnen das Führeramt der Zukunft zuzutrauen, ist uns nicht recht ersichtlich. Frankreich endlich hat gewiß seinen glänzenden Antheil an der Culturbewegung gehabt seit dem Mittelalter bis heute; aber einiges haben doch wohl auch Engländer, Italiener, Deutsche und noch andere Völker beigetragen. Die Deutschen haben sicherlich das gleiche Recht zu behaupten, von ihrer Treue in der Erfüllung ihrer geschichtlichen Mission hänge die Zukunft der Welt ab, wie die Franzosen. Eine gewisse Einseitigkeit und nationale Beschränktheit ist immerhin bei dem Verfasser nicht zu verkennen. Die Geschicklichkeit aber, mit welcher er die politischen und historischen Anschauungen vertritt,

welche er aus der deutschen Wissenschaft aufgenommen hat, verdient alles Lob, und darin wenigstens, daß er alle Kraft des Fortschritts und der Regeneration in sittlichen Factoren findet, wird er bei Wohlgesinnten uneingeschränkte Zustimmung finden.

Berlin. **Lasson.**

La Morale Anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution. Par M. Guyau. Paris (Germer Baillière et Cie) 1879. [Bibliothèque de philosophie contemporaine.] XII S. 420. 8°.

Das Werk des Verfassers über die Moral Epikur's und verwandte moderne Theorieen hat vielen Beifall gefunden. Das vorliegende Werk über zeitgenössische Moraltheorieen in England ist eine Fortsetzung und Ergänzung des vorigen und beschränkt sich deshalb auf die utilitarischen und evolutionistischen Doctrinen, als deren Hauptvertreter Bentham, Stuart Mill, Darwin und Herbert Spencer ausführlicher und daneben einige andere kürzer abgehandelt werden. Man wird auch diesem Buche das Lob der Genauigkeit in der Auffassung, der Gewandtheit in der Darstellung und des Scharfsinns in der Beurtheilung nicht vorenthalten können. Nicht ganz zweckmäßig freilich scheint die Eintheilung in die Hauptabschnitte: 1) Darstellung der Lehren und 2) Kritik derselben. Denn der Verfasser ist dadurch vielfach zu Wiederholungen gezwungen; — ist doch die Darstellung nicht ohne Kritik und die Kritik nicht ohne erneute Darstellung möglich; — und diese Wiederholungen sind um so unerfreulicher, als man dadurch bei einem widerwärtigen Gegenstande nur noch länger festgehalten wird.

Daß die bezeichneten Erzeugnisse englischer Reflexion über die Moral und ihre Begründung ihren Geschichtschreiber gefunden haben, kann man an sich gewiß nicht tadeln, da sie einmal existiren und es auch nicht an seichten Köpfen fehlt, die ihnen Eingang und Einfluß verschafft haben. Aber berechtigt ist doch wohl die Frage, ob ein Gegenstand von so minimaler innerer Bedeutung eine so umständliche und umfassende Behandlung verdiente. Bei diesen englischen „Moralisten" des Utilitarismus

wetteifert die Trivialität des Gedankens mit der Gemeinheit der Gesinnung; wenn man nach einem recht gelinden Ausdruck sucht, so wird man die Gesichtspunkte wenigstens als vulgär, die Reflexion als einfältig und ihr Resultat als widersinnig bezeichnen müssen. Diese Sorte denkt, wenn von Sittlichkeit die Rede ist, etwa daran, daß man nicht stiehlt, nicht raubt, nicht mordet, seine Frau nicht prügelt, das Seinige zu Rathe hält und zuweilen ein Almosen giebt, ohne sich zu sehr anzugreifen, und den Frieden und die Seligkeit eines vernünftigen Wesens findet sie in dem gemeinen sinnlichen Behagen der Creatur, die ihren Trieben Befriedigung verschafft. Mit diesen Leuten zu disputiren ist völlig unnütz; nach dem alten Worte müßte man sie erst selber besser machen, um ihnen bessere Gedanken zugänglich zu machen.

Im Grunde denkt der Verfasser über die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der von ihm dargestellten Theorieen nicht anders als wir. Beredt und eingehend hat er, wenn auch in etwas weitläufiger Weise, die Gründe zusammengetragen, welche eine Ableitung des sittlich-Guten aus dem Nutzen und der Lust von je ernsthafteren Leuten als unmöglich haben erscheinen lassen. Was dem Bereich der Empfindung angehört, sagt Herr Guyau, ist etwas schlechthin unbestimmtes, keiner Berechnung und keinem begrifflichen Erfassen zugängliches, von unendlicher Veränderlichkeit von Individuum zu Individuum und innerhalb desselben Individuums nach der Verschiedenheit seiner Stimmungen. Schlechthin unbeweisbar ist der als Stütze des Gebäudes benutzte Satz, daß die Interessen der verschiedenen Individuen, oder die des Individuums und der Gemeinschaft mit einander im Einklange stehen. Vielmehr eignet den individuellen Interessen die völlige Unverträglichkeit; die „Undurchdringlichkeit“ der Interessen läßt keine Ausgleichung zu. Die Voraussetzung der Zurückführung alles Strebens auf die Jagd nach dem Glück ist die optimistische Annahme von der Erreichbarkeit des Glücks; die Erfahrung aber widerlegt diese Annahme, und der Pessimismus behält gegen solchen flachen Eudämonismus sein volles

Recht. Die Zurückführung des Guten auf das Interesse erzeugt die wildeste Casuistik; denn in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit ist kein Fall dem andern gleich, und unerfindlich bleibt es, wie diese „Empiristen“ von Allgemeinem, von Gesetzen sprechen können. Mindestens die Frage der Ausnahmsfälle bleibt für sie völlig unlösbar. Es fehlt diesem Standpunkte an jedem Kriterium, nach dem man das moralisch Gute vom moralisch Schlechten unterscheiden könnte. Wie der Begriff des Gesetzes, so fällt der der Verpflichtung, der Sanction, der Verantwortlichkeit, der Strafe fort; jede Achtung vor dem menschlichen Werthe wird unmöglich. Der Nutzen liegt im Gebiete des blos Relativen. Ein Mensch, sofern er mir blos nützlich ist, ist ein bloßes Instrument; vielleicht werde ich ihm schmeicheln, ihn achten nimmermehr. Freundschaft und Wohlwollen kann hier nur etwa in der Form existiren, wie zwischen rivalisirenden Staaten; der „Altruismus“, von dem die Utilitarier reden, ist selbst nur leicht verkleideter Egoismus. Ohne den Zwang ließe sich unter diesen Voraussetzungen keine Moralität herstellen, und der Zwang hat seine sehr engen Grenzen. Diese Empiristen wollen sich aller Metaphysik entschlagen, und gehen doch von erfahrungswidrigen, rein metaphysischen Voraussetzungen aus. Um überhaupt etwas, was wie eine Moral aussieht, zu Stande zu bringen, sehen sie sich gezwungen, fortwährend bei der entgegengesetzten, von ihnen principiell verworfenen Theorie Anleihen zu machen. Der Utilitarismus erniedrigt den Menschen; moralischer Skepticismus ist sein Ausgangspunkt, Aufhebung aller Moral sein Resultat. In die Praxis ist er von je übergegangen und Anhänger hat er in Masse gehabt, die durch Annahme seiner theoretischen Principien die Sittlichkeit in sich praktisch ertödtet haben.

Dem Engländer im allgemeinen, meint der Verfasser, fehlt es an Strenge und Frische des Gedankens; sein Gedankengang ist ein gewundener, er vergißt den graden Weg und schlägt Nebenwege ein; über kleinlichem Detail geht der Gesammtüber-

blick verloren; man findet wohl Subtilität, aber keine Logik. Bentham kriecht zu sehr am Boden und behandelt das Glück wie einen Sack voll Thaler. In dem stets stockenden und verschwommenen Gedankengang und Ausdruck Stuart Mill's wird jede Genauigkeit und Bestimmtheit vermißt. Darwin und Spencer stellen die moralischen Principien unseres Urtheilens und Handelns in die Reihe der Hallucinationen und fixen Ideen.

Die größte Verwunderung muß es erregen, daß Herr Guyau trotz alledem diesen englischen Moraltheorien einen hohen Werth zuschreibt, daß er der englischen Schule das Verdienst einer bewundernswürdigen Analyse der moralischen Vorstellungen und Gefühle nachrühmt, ihre Doctrin in mehreren Punkten unwiderleglich nennt und schließlich erklärt, sie könne fast vollständig angenommen, sie müsse nur auf die rechte Weise ergänzt werden. Diese Verwunderung muß noch wachsen, wenn man von dem Verfasser erfährt, wie er selber die Natur des Sittlichen versteht. Der Verfasser ist überzeugt, daß Princip und Gegenstand der Moral außerhalb der Grenzen der exacten Wissenschaft liegt, daß unser Handeln wie unser Denken ein Element der Transscendenz enthält, daß eine Moral ohne metaphysische Grundlage unmöglich ist. Das Leben, sagt er, ist nicht für den Genuß bestimmt; wir sind keine Maschinen, die auf bloße Empfindung angelegt wären. Das Leben ist eine Aufgabe, ein Beruf. Die Dinge und selbst meine sinnlich-natürliche Anlage zwingen mich nicht. In meinem Bewußtseyn habe ich das Vermögen, die ganze unbewußte Welt in Schach zu halten, das Joch meiner eigenen Naturbestimmtheit abzuschütteln. An mir bricht sich die gesammte Macht aller natürlichen Gewalten. Freiheit ist mein Wesen, Freiheit das Ziel der Moralität; das Ideal der Selbstbestimmung und Selbstvollendung gemäß dem eigenen wahren Wesen des vernunftbegabten Subjects ist durch Sittlichkeit zu verwirklichen; in der Erreichung dieser Freiheit, die im Anfange nicht als Thatsache gegeben ist, aber als Idee treibend und gestaltend vorschwebt, liegt zugleich die Harmonie und das wahre Wohl aller Wesen, und so fällt das Ziel der Moral in gewissem

Sinne mit dem Wohl zusammen. Das Moralprincip, dem der Verfasser zustimmt, ist das der Vollkommenheit.

Der Verfasser schließt sich in diesen positiven Aeußerungen an Alfred Fouillée an; richtiger noch wäre es, er beriefe sich auf die deutsche Moralphilosophie seit Kant, welcher Fouillée selbst seine Lehren entnimmt, freilich seltsamerweise zugleich behauptend, die Deutschen hätten gar keine eigentliche Moral, weil sie den Begriff der Freiheit nicht hätten und im Determinismus stecken blieben. Mit vollem Recht hat Fr. Harms aufs nachdrücklichste betont: die Herausbildung einer ethischen Weltanschauung sey das eigentliche Werk der deutschen Philosophie gewesen. Darin liegt Kant's führende Bedeutung, daß er zuerst die praktische Vernunft als das Princip der Moral erkannt hat mit strengstem Ausschluß aller blos relativen, erfahrungsmäßigen Motive des Nutzens und der Interessen. Der Verfasser hat davon mancherlei angenommen. Wer aber einmal Vernunft als das Wesen des Menschen, die Vernunftbestimmung als seine wahre Bestimmung anerkennt, der darf dann nicht, wie der Verfasser es wiederholt thut, in den damit durchaus unverträglichen baaren Naturalismus zurückfallen und die Abstammung des Menschen vom Thier für „beinahe gewiß" halten, ausdrücklich auch in dem Sinne, daß sich das moralische Bewußtseyn aus thierischen Trieben und Instincten heraus entwickelt hätte. Der Verfasser hält die Doctrin der Utilitarier in mehreren Punkten für unwiderleglich wegen der drei großen physikalischen und psychologischen Principien der Vorstellungs-Association, der Evolution und der Selection, die jeder ernsthafte Denker heutzutage mehr oder minder zuzugeben gezwungen sey. Referent nun kennt doch manche sehr ernsthafte Denker, die keines dieser drei Principien zugeben: die Association nicht, denn der psychische Mechanismus ist ein erfahrungswidriges Hirngespinnst und mag vielleicht bei den Idioten und Verrückten, aber nicht in der gesunden Seele annähernd eine Stätte finden, weil das denkende Bewußtseyn, wie der Verfasser selbst sagt, Herr seiner Vorstellungen ist; die Evolution nicht, weil es keinen Weg vom Vernunftlosen

zum Vernünftigen giebt; und die Selection nicht, weil die Motive menschlichen Handelns niemals blos auf dem Gebiete des Naturtriebs, sondern wesentlich auf dem Gebiete der Freiheit liegen. Wer das System der Empfindungen und Triebe analysirt, hat damit vielleicht einen Beitrag zur Naturwissenschaft, vielleicht auch zur Psychologie geliefert, je nachdem man den Gegenstand dieser Wissenschaft bestimmt; aber mit der Wissenschaft vom Sittlichen hat das gar nichts zu schaffen. Erst wo der Trieb und das Natürliche überhaupt aufhört, fängt das Sittliche an.

Der Verfasser begründet seine theilweise Anerkennung der utilitarischen Doctrin mit dem Satze: jede Doctrin, sofern sie ein ernstgemeintes Erzeugniß menschlichen Denkens wäre, enthalte etwas Wahres, und Kritik sey eben der Nachweis, daß dieser Theil noch nicht die ganze Wahrheit sey. Indessen würde sich eben dies noch fragen, ob die Doctrin des Utilitarismus denn wirklich für ein ernsthaftes Product des Denkens und nicht vielmehr für ein bodenloses Geschwätze gehalten werden muß. Jener Satz von dem Körnlein Wahrheit in jeder Doctrin ist nicht ohne weiteres zuzugeben. Eine Physiologie der Gespenster und eine Naturwissenschaft der Hexen sind unter großer Zustimmung in den weitesten Kreisen auch versucht worden, und doch könnte man darin auch nicht eine noch so minimale Spur eines vernünftigen Gedankens nachweisen. Genau so aber steht es mit der utilitarischen Moral. Die „Empiriker", die sie geschaffen haben, beschäftigen sich mit einem Object, das nie existirt hat und nie existiren wird: mit einem menschlichen Wollen, das ohne vernünftigen Gehalt wäre und nur auf die Lust, das Interesse, das Angenehme und Nützliche ginge. Der Verfasser selbst constatirt die Thatsache, daß ein Volk, welches keine Idee von Moralität, keine Begriffe von Gut und Böse und dafür nur solche von Nützlich oder Schädlich hätte, nicht zu finden ist. Der Utilitarismus ist mithin die Wissenschaft von einem Unding und gehört in die Reihe von Wahnvorstellungen, wie sie umdunkelte Gehirne von je geäfft haben. Was dagegen der überall

gleichartige, von keinem zu verkennende, schlechthin unzweifelhafte Gegenstand jeglicher Erfahrung ist, daran gehen diese „Empiriker" achtlos vorüber, oder vielmehr nicht achtlos, sondern mit dreister Leugnung der offenkundigen Thatsachen. Die Uneigennützigkeit, das freudig übernommene Märtyrerthum für irgend ein hohes Ideal, der Ernst des andächtigen in Gott versenkten Gemüthes, der Kampf wider das eigene Fleisch und Blut, wider die Natur und das Temperament, die überwältigende Herrlichkeit der substantiellen sittlichen Mächte, wie sie in jedem normal gebildeten Menschenherzen sich ihren Thron gründen, den blöden Eigenwillen zügelnd und zurückdrängend: das alles existirt für dieses Geschlecht nicht oder wird auf modificirte thierische Instincte zurückgeführt. Freilich, das ist der eigenthümliche Charakter der Gemeinheit, daß sie nur das Gemeine zu erblicken vermag und ihr die Augen gehalten sind, wo dem Edlen das Edle und Heilige in Sonnenklarheit strahlend entgegentritt.

Aber es ist besser, wir lassen die Frage der Gesinnung bei Seite und halten uns blos an den wissenschaftlichen Werth der Hypothese. Moralphilosophie hat die Aufgabe, den vorhandenen Thatbestand an sittlichen und rechtlichen Ordnungen, Vorstellungen und Uebungen zu begreifen und zu erklären. Was von alledem läßt sich denn nun aber im Ernste unter den Gesichtspunkt der Lust und des Nutzens, des Wohles und des Glückes bringen? Hat nicht La Mettrie mit seinem vom Verfasser angeführten Worte völlig recht: „Manche Medicamente, z. B. Opium, thun mehr für das Glück der Menschen als die bedeutendsten Gedanken, und ein kleines Körnchen einer narcotischen Substanz dem Blute beigemischt verschafft uns mehr wahren Genuß als sämmtliche Abhandlungen über Philosophie"? Wenn das Glück die Hauptsache wäre, so wäre das Rathsamste, sich jeden Tag zu besaufen, vor allem nichts zu lernen, nach nichts ernsthaft zu streben, kurz ein viehisches Leben zu führen. Wir rechnen es E. v. Hartmann zu einem sehr hohen Verdienste an, daß er in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseyns" gerade dies mit so großer Energie ausgeführt hat. Das Princip des Nutzens

erklärt gar nichts, was allgemein oder gesetzlich seyn könnte; denn Verschiedenen ist Verschiedenes nützlich und angenehm. Von Redensart zu Redensart schreitet der Utilitarismus mühselig in aufgeblasener Selbstverblendung fort, ohne jemals an etwas heranreichen zu können, was wie ein Factum oder wie die Erklärung eines Factums aussähe:

Wer wird der naiven, bei aller Seichtigkeit so gutmüthigen, bei aller Nüchternheit so phantastischen Mittelmäßigkeit eines Bentham zürnen, wenn er es für thöricht erklärt, von Pflichten zu sprechen; das Wort Pflicht habe schon etwas Widriges und Abstoßendes; wenn der Moralist von Pflichten rede, so denke jedermann an Interessen; Moralität sey Geschicklichkeit in der Berechnung der Folgen, Immoralität ein Rechenfehler? War doch der Mann in seiner breitspurigen Redseligkeit und seinem durch keine logischen Bedenken gestörten Selbstvertrauen auf dem Gebiete der Praxis einsichtig genug, um manche ganz brauchbare Vorschläge für die Gesetzgebung zu machen. Aber in dem schwammigen, verschwommenen, schiefen und queren Gerede Stuart Mill's, wo unter der Fülle von Verlegenheitsausreden auch die letzte Spur von einem consequenten Gedankengange verschwindet, — wer ärgerte sich nicht an der hohlen Prätension von Wissenschaft, an der unsäglichen Eitelkeit eines verrenkten und beschränkten Kopfes? Wir brauchen, um die Härte dieser Worte zu rechtfertigen, nur auf die eingehende Darstellung und Kritik zu verweisen, die Stuart Mill bei unserem Verfasser erfahren hat. Wer sollte es aber glauben, daß selbst der kindische Einfall des berühmten George Grote, die Religion unter dem Gesichtspunkte ihrer „Nützlichkeit" für das Glück zu beurtheilen und zu verwerfen, das Lob eines Mannes mit den Ueberzeugungen des Verfassers findet? Von Darwin und Spencer darf wenigstens so viel gesagt werden, daß ihre physiologisch-evolutionistische Erklärung des Moralischen das Schwächste ist, was sie geleistet haben; aber Darwin hat auch nie einen Philosophen oder gar einen Moralisten abgeben wollen, und Spencer macht wenigstens ernsthafte Anläufe, das Moralische mit den

obersten Gesetzen des Universums in die gebührende Verbindung zu bringen. Wenn er im Utilitarismus, in der Ableitung des Sittlichen aus den gehäuften Erfahrungen vom Nützlichen stecken bleibt, die zum Bestandtheil des physisch-psychischen Organismus geworden und durch Vererbung übermittelt seyen, so beweist das bei einem offenbar reicher angelegten Geiste wie Spencer eine gewisse Unfähigkeit, sich von den Einflüssen des „umgebenden Mittels" in consequentem Denken zu befreien.

Zum Schluß: wer über die utilitarische Doctrin des modernen England bequemen Aufschluß in angenehmer Darstellung sucht, den darf man auf das Buch von Herrn Guyau verweisen. Von der weiteren Entwicklung des talentvollen und strebsamen Verfassers aber hoffen wir, daß er die Anwandlungen naturalistischer Denkungsart, die sich noch bei ihm finden, mehr und mehr ablegen und mit voller Entschiedenheit sich auf den Standpunkt der praktischen Vernunft stellen wird, von dem aus allein sich eine wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen der sittlichen Welt erreichen läßt.

Berlin. **Lasson.**

Zur logischen Frage.

Mit Beziehung auf die Schriften von

1) C. Sigwart: Logik. Zweiter Band: Die Methodenlehre. Tübingen, Laupp, 1878.
2) W. Schuppe: Erkenntniß-theoretische Logik. Bonn, Weber, 1878.
3) J. Bergmann: Allgemeine Logik. Erster Theil: Reine Logik. Berlin, Mittler, 1879.

Von

H. Ulrici.

1) Den ersten Band des Sigwart'schen Werks habe ich in dieser Zeitschrift (Bd. 66, S. 118 ff.) einer eingehenden Besprechung unterzogen, und darin insbesondere die Stellung und Aufgabe, die S. der Logik zuweist, des näheren erörtert. Nach seiner dort dargelegten Ansicht fallen zwar Logik und Erkenntnißtheorie nicht schlechthin in Eins zusammen; aber da ihm die Erkenntnißtheorie nur die Lehre ist von den Methoden, die anzuwenden sind um zu Erkenntniß zu gelangen, und diese Methoden-

lehre einen integrirenden Theil der Logik bildet, so kann von ihnen als zwei verschiedenen Disciplinen doch nicht wohl die Rede seyn. Ich glaube zwar dargethan zu haben, daß diese Fassung des Verhältnisses beider unhaltbar sey, beide vielmehr gesondert behandelt werden müssen; da indeß Sigwart's Ansicht — wie seine Ausführung der Methodenlehre zeigt — im Grunde darauf hinausläuft, daß die Erkenntnißtheorie nur auf der Basis der Logik sich aufbauen lasse, und da ich in meiner Logik und Erkenntnißtheorie denselben Satz behauptet und zu beweisen gesucht habe, so fällt die Differenz unserer Auffassungen in diesem Punkte thatsächlich hinweg.

Daraus erklärt sich der anscheinende Widerspruch, daß, während ich die Principien und Ergebnisse von Sigwart's im engeren Sinne logischen Untersuchungen bekämpfen mußte, ich mich mit seiner Methodenlehre — wenn auch nur im Allgemeinen und Wesentlichen — einverstanden erklären kann. Denn auch seine Ansicht von der Logik als einer „Kunstlehre des Denkens" läßt er im Grunde insofern fallen, als er sie zwar trotz meiner Einwendungen principiell festhält, sie aber hier in der Methodenlehre thatsächlich ganz in den Hintergrund zurückstellt, so daß man kaum an sie erinnert wird. Thatsächlich ist seine Methodenlehre eine Erkenntnißtheorie im gewöhnlichen Sinne des Worts, d. h. eine Darlegung der Functionen, Thätigkeitsweisen, Formen, Gesetze, Bedingungen, mittelst deren wir zu der uns möglichen Erkenntniß zu gelangen oder unser „Erkennenwollen", unser Streben nach Erkenntniß zu verwirklichen vermögen, — also keine Kunstlehre, sondern Darlegung der Ergebnisse einer wissenschaftlichen Forschung, die, wie alle wissenschaftliche Forschung, auf eine Erkenntniß, nämlich eben auf die Erkenntniß der Methoden unsres Erkennens gerichtet ist.

Bei der Lösung dieser Aufgabe zeigt S. zunächst (Einleitungsweise) ebenso scharfsinnig wie gründlich, daß unsre Erkenntniß — oder doch das was allein Erkennen heißen kann — nicht (wie der moderne einseitige Empirismus meint) von selbst entsteht, sondern von einem „Erkennen wollen" ausgeht, das

als solches von Anfang an auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Vortrefflich weist er nach, daß dieß Ziel ein ideales sey, das „theoretische Ideal einer einheitlichen universellen Erkenntniß", nach dessen Verwirklichung wir „von Natur" streben; und ebenso vortrefflich zeigt er, daß dieß Ziel der wissenschaftlichen Forschung ein „frei gewollter Zweck" sey, den „wir unsrer bewußten und planmäßigen Denkthätigkeit setzen", und daß dieser Zweck nur gedacht werden könne „als ein Theil des sittlichen Ideals", nach dessen Verwirklichung wir streben „sollen", weil die Verwirklichung desselben die „Bestimmung" des Menschen ausmache. Ich habe ebenfalls, aber in andrer Beweisführung und von einem andern Standpunkt aus, darzuthun gesucht, daß die Wahrheit, der Inhalt wahrer (wissenschaftlicher) Erkenntniß, eine ethische Idee sey; da wir indeß schließlich im Resultate doch zusammentreffen, so freue ich mich um so mehr der Uebereinstimmung mit einem so bedeutenden Denker wie Sigwart.

Und nicht nur in diesem Cardinalpunkte, sondern auch in der Ausführung seiner Erkenntnißtheorie stimme ich, wenn auch wiederum nur principiell, mit ihm überein. Denn der allgemeine Charakter seiner Methodenlehre ist dadurch bestimmt, daß durch seine ganze Darstellung eine principielle Opposition sich hinzieht gegen den modernen einseitigen Empirismus, der ohne Weiteres annimmt und darzuthun unternimmt, daß aus den gegebenen, nur mit Hilfe der Physiologie genauer zu bestimmenden Sinnesempfindungen und den durch sie hervorgerufenen Vorstellungen unsre gesammte Erkenntniß sich entwickele. S. zeigt auf Grund unbestreitbarer Thatsachen, daß dieß Unternehmen nicht nur mißlungen ist, sondern nicht gelingen konnte und kann, weil die Basis einer physiologischen Psychologie, auf der es steht, eine völlig ungenügende ist. Auch ich habe dasselbe nachzuweisen gesucht, indem ich, im Anschluß an Kant, zwar von den sinnlichen Empfindungen und Perceptionen und damit von der Erfahrung als Bedingung unsres Erkennens ausgegangen bin, aber gezeigt habe, daß nicht nur unsre Erfahrungserkenntniß,

sondern alles Erkennen und Wissen, Glauben und Meinen, und nicht nur unser Erkennen, sondern unser Vorstellen überhaupt nur mittelst apriorischer Factoren (der logischen Gesetze und Normen) unsres Denkens zu Stande komme. Diese unerläßlich mitwirkenden Factoren habe ich abgeleitet aus der Natur der unterscheidenden Thätigkeit, durch welche, wie ich bewiesen zu haben glaube, das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn vermittelt, weil die Entstehung unsrer Vorstellungen und damit der Inhalt des Bewußtseyns bedingt ist. Dieser meiner Grundanschauung stimmt zwar Sigwart, wie schon im ersten Theil seiner Logik, so auch hier in seiner Methodenlehre bei, aber wieder nur gelegentlich und implicite, indem er (S. 36) bemerkt: „Das Bewußtseyn unsres Denkens vollzieht sich in der Form, daß wir Eins vom Andern unterscheiden und dem Unterschiede gegenüber als mit sich identisch setzen." Statt diesen principiellen Satz mittelst einer genauen Analyse der unterscheidenden Thätigkeit in seine Consequenzen zu verfolgen (wie ich gethan), schlägt er einen andern Weg ein und gelangt auf demselben zu Ergebnissen, deren Begründung wie deren materiale Richtigkeit und formale Fassung ich bestreiten muß. Daher trotz unsrer principiellen Uebereinstimmung in Richtung und Ziel unsre Differenzen in Ausführung und Resultat.

Aus Mangel an Raum muß ich mich begnügen, den von ihm eingeschlagenen Weg zu beschreiben und die Hauptergebnisse, zu denen er gelangt, kritisch zu beleuchten.

Als den ersten Schritt auf diesem Wege bezeichnet er „die Aufsuchung der Begriffselemente und der Formen ihrer Synthese". Habe ich recht verstanden, was dieser „erste Abschnitt" leisten soll, so handelt es sich um die Aufsuchung und Darlegung der s. g. Kategorieen, die seit Kant wieder eine Rolle spielen, indem er sie für die reinen Stammbegriffe des Verstandes, d. h. für die apriorischen Bedingungen unserer concreten Begriffs- und Urtheilsbildung erklärte. Kant leitete sie bekanntlich aus den bereits festgestellten oder doch allgemein angenommenen verschiedenen Arten (Klassen) der Urtheile ab. Sigwart dagegen

sucht sie mittelst einer Erörterung nachzuweisen, die er als „methodische Begriffsanalyse“ bezeichnet. Er beginnt mit dem Satze: „Der Ausgangspunkt jeder Kunstlehre des Denkens ist die Forderung, dessen uns vollkommen bewußt zu werden, was wir thun, indem wir irgend ein Object vorstellen, und dieses Bewußtseyn zu einem constanten zu erheben. Aus diesem Bewußtseyn ergeben sich die Begriffe der Identität, des Unterschieds und der Einheit als zusammengehörige Resultate der Reflexion auf die Form der Thätigkeiten, durch welche sich unser einheitliches Selbstbewußtseyn verwirklicht“ (S. 32). Es ist vollkommen richtig, daß es vor Allem darauf ankommt, „uns dessen, was wir vorstellen und vorzustellen gewöhnt sind, vollkommen bewußt zu werden“, daß also „die ersten Schritte des Denkenlernens [des bewußt logischen Denkens] in nichts andrem bestehn können als in dem genauen Achten auf das innere Thun des Vorstellens zu dem Zwecke, dasselbe völlig unsrer Herrschaft zu unterwerfen“ (S. 33). Und es stimmt vollkommen mit meiner Grundanschauung überein, wenn S. erklärt: „Was [trotz des mannichfach verschiedenen Inhalts unsres Vorstellens] in uns allen als dasselbe vorausgesetzt werden muß, ist die Thätigkeit unsres Denkens selbst und die Art wie es mit seinem Inhalt zum Bewußtseyn kommt; denn ohne diese Voraussetzung hat die Logik keinen Sinn“, — und wenn er, wie schon bemerkt, ausdrücklich hinzufügt: „das Bewußtseyn unsres Denkens vollzieht sich in der Form, daß wir Eins vom andern unterscheiden und dem Unterschiede gegenüber als mit sich identisch setzen“ (S. 35 f.). In der That wird Jeder, je klarer er sich zum Bewußtseyn bringt was er thut, wenn er irgend ein Object sich vorstellt, um so deutlicher erkennen, daß er sich Etwas nur vorzustellen vermag, indem er es von einem andern unterscheidet und eben damit implicite jedes von beiden als mit sich identisch (als es selbst und nicht das andre, als A und nicht B) setzt. Aber so gewiß demnach „unser Denken überall damit beginnt daß es Verschiedenes unterscheidet“ und damit implicite Gleiches als Gleiches setzt, so involvirt dieser unbestreitbare Satz m. E. doch

nicht, daß, wie S. behauptet, die „Begriffe", resp. „Vorstellungen" des Unterschieds, der Identität, der Einheit, Gleichheit „einen ursprünglichen, gemeinschaftlichen Besitz" unsres Denkens bilden. Zu den „Begriffen des Unterschieds, der Identität" ꝛc. gelangen wir und können wir erst gelangen, nachdem wir mittelst der unterscheidenden Thätigkeit einzelne Vorstellungen verschiedener Objecte gewonnen haben. Denn der Unterschied als Unterschied, die Identität als Identität kann nur dadurch Inhalt eines Begriffs, Object einer Vorstellung werden, daß wir das Unterschiedene als solches vom Gleichen als solchem unterscheiden. Indem wir durch Unterscheiden der Objecte zu denken beginnen, gewinnen wir zunächst eben nur Vorstellungen von mehreren einzelnen Gegenständen, aber nicht die Vorstellungen des Unterschiedenen, des Gleichen als solchen. S. erkennt dieß implicite selbst an, indem er bemerkt, daß diese [kategorischen] Vorstellungen „nur in unsern Besitz kommen, indem wir auf unsre Thätigkeit achten, unsres Unterscheidens und Einssetzens uns bewußt werden", — was nur möglich ist durch Unterscheiden des Unterscheidens vom Einssetzen. „Kommen" wir aber dadurch erst in ihren Besitz, so lassen sie sich nicht zugleich als „ursprünglichen Besitz" unsres Denkens bezeichnen. —

Ebenso wenig kann ich ihm beistimmen, wenn er aus diesem vermeintlich ursprünglichen Besitz „das Princip der Identität und des Widerspruchs" ableitet oder doch zu ihm in Beziehung setzt, indem er behauptet: „Hier hat das s. g. Princip der Identität und des Widerspruchs in der Form, in welcher es die Logik gewöhnlich aufstellt (A = A, A nicht = non A) seine Stelle; es sind einerseits Imperative, die befehlen, jedes Gedachte streng als dasselbe festzuhalten, und allen Verwechselungen, allem unbemerkten Flusse unsrer Vorstellungen wehren; andrerseits sofern sie als fundamentales Gesetz unsres Denkens aufgestellt werden, sprechen sie aus, daß der Begriff der Identität und des Unterschieds mit dem Denken selbst gegeben, und die ersten und unmittelbarsten Ergebnisse einer auf unsre Denkthätigkeit selbst gerichteten, sie in ihren Grundformen erfassenden Reflexion sind"

(S. 37). Ich muß dagegen meinerseits behaupten: ein „Imperativ" ist kein „Gesetz" und ein Gesetz ist nicht der Ausdruck eines gegebenen „Begriffs"; und mithin läßt sich von dem einen und selbigen Principe der Identität und des Widerspruchs nicht prädiciren, daß es „einerseits Imperativ, andrerseits fundamentales Gesetz unsres Denkens sey und als solches den Begriff der Identität und des Unterschieds als mit dem Denken selbst gegeben ausspreche". Denn so gewiß es uns schlechthin unmöglich ist, uns ein hölzernes Eisen zu denken, weil wir eben A nur im Unterschiede von B (non A) und mithin A nur als A und nicht B zu denken vermögen, so gewiß ist das logische Princip der Identität und des Widerspruchs kein bloßer Imperativ, den wir befolgen, aber auch nicht befolgen können, sondern ein unverbrüchliches Denkgesetz, das in der Natur (Wesensbestimmtheit) unsrer Denkthätigkeit liegt und daher stets unwillkürlich von ihr ausgeübt wird. Der Imperativ, mit dem es S. identificirt, ist nicht nur kein logisches Gesetz, sondern auch nicht einmal ein Princip der Logik; er ist vielmehr nur eine Forderung der Erkenntnißtheorie, die wir insofern erfüllen müssen, als wir zu Erkenntnissen, wie die Erfahrung uns lehrt, nur gelangen, wenn wir durch scharfes und genaues Unterscheiden uns möglichst klare und bestimmte Vorstellungen (resp. Begriffe) zu bilden, jedes Vorgestellte als dasselbe festzuhalten, alle Begriffsverwechselungen zu vermeiden, allem unbemerkten Flusse unsrer Vorstellungen zu wehren suchen. Dieser Imperativ der Erkenntnißtheorie setzt allerdings voraus, daß wir den „Begriff" der Identität und des Unterschieds bereits haben, d. h. bereits wissen, was wir thun, wenn wir Unterschiede setzen und resp. das Identische als identisch fassen. Aber mit dem Denken selbst und seinem Gesetze der Identität und des Widerspruchs ist dieser Begriff als Begriff keineswegs „ursprünglich gegeben": den Begriff des Unterscheidens und des Unterschieds, der Einssetzung und der Identität gewinnen wir vielmehr erst, wenn wir auf unser Denken „reflectiren", also nicht einfach dadurch, daß wir überhaupt denkend thätig sind, sondern dadurch, daß wir

die Functionen und Formen unsres Denkens von einander unterscheiden: nur dadurch kommt es uns zum Bewußtseyn was wir thun wenn wir denken, und wie wir es thun. —

Die Erörterung des „Begriffs des Wirkens" in Verbindung mit dem des „Causalitätsprincips" (§ 73) beginnt Sigwart mit der Erklärung: „Die Analyse der Causalitätsvorstellung muß, die Frage nach einem allgemeinen Causalitätsprincip zunächst bei Seite lassend, von der Vorstellung des Wirkens eines Dinges auf ein andres ausgehen, wie sie in der gewöhnlichen Sprache überall vorausgesetzt und in den einzelnen Fällen als unzweifelhaft gegeben betrachtet wird. Ein Wirken wird überall da angenommen, wo räumliche und zeitliche Continuität der Bewegungen oder sonstigen Veränderungen von Dingen wahrgenommen wird; die bloße Succession von Vorgängen erschöpft aber den Sinn, den wir mit „Wirken" verbinden, nicht, sondern muß durch den Gedanken ergänzt werden, daß das Thun eines Dinges in das andre übergreife und eine Veränderung desselben, die es von selbst nicht erfahren hätte, hervorbringe" (S. 124). Aber diese „Ergänzung", die das Hauptmoment in der Causalitätsvorstellung ist, setzt die Vorstellung des Thuns voraus, so nothwendig voraus, daß wir ohne sie weder zu der Vorstellung des Wirkens noch des Causalitätsprincips zu gelangen vermögen. Wie kommen wir zu dieser fundamentalen Vorstellung? Sigwart beantwortet diese Frage zwar im weiteren Verlauf seiner Untersuchung; aber m. E. würde seine Darstellung an Klarheit und Präcision gewonnen haben, wenn er dieselbe an die Spitze seiner Erörterung gestellt hätte. Es genügt nicht, daß er hinzufügt: „Das Motiv, diese Vorstellung des Wirkens zu erzeugen, liegt in dem Bedürfniß, einen einheitlichen Grund für den wahrgenommenen Zusammenhang zu haben und ist darum verwandt dem Motiv, das zu der Vorstellung des Dinges führt." Denn abgesehen davon, daß dieß „Bedürfniß" doch erst nachzuweisen wäre, so fragt es sich, warum es sich nicht befriedigt mit der „räumlichen und zeitlichen Continuität der Bewegungen", die wir wahrnehmen, sondern

eine Thätigkeit des einen Dinges auf ein andres postulirt, die wir nicht wahrnehmen? Jedenfalls ist der einheitliche „Grund", den es fordert, nur ein andrer Name für die Thätigkeit, durch welche der wahrgenommene Zusammenhang hergestellt wird. Die Analyse der Causalitätsvorstellung gewährt mithin keine Erkenntniß, so lange wir nicht wissen, was Thätigkeit (Thun) ist und wie wir zu dieser Vorstellung kommen.

Diese Frage beantwortet Sigwart, wie bemerkt, im Folgenden (S. 131) und leitet die Erörterung derselben ein mit der Bemerkung: „Wenn der Spaten in die Erde eindringt und die ihm benachbarten Theile zur Seite schiebt, wenn das Beil ein Stück Holz spaltet, die drückende Hand einen Körper vorwärts bewegt, so vermögen wir die eine Bewegung gar nicht vorzustellen ohne die andre, weil der Grundsatz, daß an einem Orte des Raums nicht zwei Dinge zugleich seyn können, für jede Bewegung eines Körpers das Ausweichen des andern fordert; und da in ununterbrochenem Zusammenhang beides, Eindringen und Ausweichen, geschieht, so ist das Gesammtbild des Vorgangs das Ursprüngliche, das wir aber sofort wegen der Zweiheit der bewegten Dinge in die zwei Vorgänge, die Bewegung des eindringenden und die Bewegung des ausweichenden Körpers, unterscheiden, aber nur um sofort diese Trennung wieder aufzuheben und die ausweichende Bewegung als unmittelbare Fortsetzung der eindringenden zu haben. So ergibt sich von selbst der Gedanke, das Thun des ersten Körpers als fortgesetzt in der Veränderung des zweiten zu betrachten." — Ich muß dagegen bemerken, daß m. E. das Gesammtbild des beschriebenen Vorgangs nicht als „das Ursprüngliche" bezeichnet werden kann. Das Ursprüngliche, das wir wahrnehmen und auffassen, ist vielmehr eine Zweiheit von Bewegungen, die einander folgen. Denn wir sehen zunächst die Bewegung des Spatens, der dem Erdboden sich nähert; erst wenn er ihn erreicht hat, erfolgt die zweite Bewegung der ihm benachbarten Theile der Erde; und nur weil die beiden Be-

wegungen in ununterbrochenem Zusammenhang erscheinen und doch verschieden sind, fassen wir sie als Theile eines Ganzen und bilden uns damit ein Gesammtbild des Vorgangs. Aber die continuirliche Aufeinanderfolge der beiden Bewegungen ist nicht nur das Ursprüngliche, sondern auch der eigentliche Inhalt des Gesammtbildes. Und mithin ergibt sich m. E. nicht von selbst der Gedanke, das „Thun" des ersten Körpers als fortgesetzt in der Veränderung des zweiten zu betrachten. Jedenfalls können wir diesen Gedanken nur fassen, wenn wir die Vorstellung, was ein Thun ist und worin sein Unterschied von einer bloßen räumlichen Bewegung besteht, bereits haben. Und selbst wenn wir diese Vorstellung bereits hätten, würden wir sicherlich nicht auf jenen Gedanken kommen, wenn der in Rede stehende Vorgang nicht auf einer menschlichen Thätigkeit beruhte, sondern der Spaten sich selbst bewegte, also nur eine räumliche Bewegung rein als solche vorläge. Wenigstens bezeichnen wir nach gemeinem Sprachgebrauch die Bewegung des Windes, welche die Bewegung eines andern Körpers zur Folge hat, nicht als ein Thun. Schon dieser Sprachgebrauch weist darauf hin, daß wir zu der Vorstellung von Thätigkeit zunächst durch die Reflexion auf unser eignes Thun und Wirken gelangen. Diese ziemlich allgemein geltende Annahme bestreitet indeß Sigwart, indem er gegen sie einwendet: „Die Lehre, welche alle Causalitätsvorstellung ursprünglich aus dem Bewußtseyn meines eignen willkürlichen Thuns entspringen läßt, vergißt, daß zunächst die Bewegung meiner Glieder meinem Wollen auch nur folgt, und auch hier erklärt werden muß wie ich dazu käme, das nur als Wirkung meiner selbst auf meine Glieder zu betrachten; und wenn sie sich darauf beriefe, daß hier der innere Zusammenhang durch einen Zweck hergestellt wird, der mein Thun regelt, so vergißt sie, daß, um einen Zweck mit Bewußtseyn mir vorsetzen zu können, ich das Bewußtseyn meiner Macht haben, also die Wirkungsfähigkeit meines Wollens schon erfahren haben muß" (S. 133). Aber Sigwart vergißt seinerseits, daß die bestimmte Bewegung meiner Glieder meinem Willen nicht bloß folgt (und

zwar so erfolgt wie ich sie will), sondern auch sofort aufhört oder sich ändert, sobald ich meinen Willen ändre, mithin von meinem Willen abhängig, bedingt erscheint, also nicht bloß in einem äußerlichen, sondern in einem innerlichen Zusammenhang mit ihm steht, der in der zeitlichen Aufeinanderfolge nur sich äußert. — Dazu kommt, daß das Gesetz der Causalität unsrem Denken ursprünglich inhärirt, und daher bei der Erzeugung der Causalitätsvorstellung wenn auch unbewußt und unwillkürlich mitwirkt. —

Sigwart wird diese Mitwirkung bestreiten. Denn die schon im 1sten Theile aufgestellte Behauptung, daß das Causalitätsgesetz oder wie er es nennt, das „Causalitätsprincip" insofern kein Denkgesetz sey, als ihm keine Beziehung und keine Gültigkeit auf und für das objectiv Seyende zukomme und es als Princip objectiver Wahrheit sehr bedenkliche Mängel habe, hält er auch hier fest, und sucht hier nur seine Ansicht aus und mittelst der Analyse des Begriffs des Wirkens zu bestätigen. Da ich schon in meiner Recension des ersten Theils seiner Logik darzuthun gesucht, daß und warum seine Auffassung unhaltbar sey, so begnüge ich mich hier, nur einige Sätze, die ihm aus jener Begriffsanalyse sich ergeben, der Kritik zu unterziehen. Er erklärt zwar: „Wie der Gedanke entsteht, daß etwas [objectiv, realiter] sey, können wir unerörtert lassen und uns an die Thatsache halten, daß er überall vorhanden ist", fügt aber doch hinzu: „Der Versuch Schopenhauer's, die Annahme von Objecten außer uns erst durch das Causalitätsprincip entstehen zu lassen, über den wir von andrer Seite schon im 1sten Theil (S. 365 ff.) geredet haben, dreht sich insofern im Cirkel, als er von der Voraussetzung ausgeht, daß unsre Empfindungen subjectiv seyen; darin liegt aber der Gegensatz eines existirenden Objects gegen das Subject schon eingeschlossen, und es kann sich nur darum handeln zu bestimmen, wie beschaffen ein solches Object sey, nicht sein Seyn erst zu erschließen" (S. 152). Und allerdings können wir zu dem Bewußtseyn oder zu der Vor-

stellung von der Subjectivität unsrer Empfindungen nur gelangen durch Unterscheidung eines existirenden Objects von unserm Subject, also erst nachdem wir durch das Denkgesetz der Causalität zur Annahme eines Seyns außer uns genöthigt worden sind. Aber weder Schopenhauer noch ich haben behauptet, daß die Seele schon vorher ihre Empfindungen als subjectiv fasse (vorstelle), sondern nur daß sie subjectiv seyen; ich habe im Gegentheil ausdrücklich behauptet, daß die Seele erst infolge jener Wirkung des Causalitätsgesetzes zur Unterscheidung des Subjectiven vom Objectiven und dadurch zur Vorstellung desselben gelange. — Demnächst räumt S. ein: aus seiner Auseinandersetzung gehe hervor, „daß allerdings das Streben, das Wahrgenommene als nothwendig zu begreifen, einen Grund anzunehmen, aus welchem mit Nothwendigkeit das Gegebene folgt, überall wirksam ist und schon in der Bildung der Vorstellung eines Dinges hervortritt" (S. 153). Er erkennt also dieses Streben als den allgemeinen Grund an, warum wir einen Grund für die Nothwendigkeit des Gegebenen annehmen, also als den Grund dieses Grundes. Aber er vergißt uns zu sagen, wie wir zu der Vorstellung des „Grundes" kommen, die wir doch bereits haben müssen, um auf ihn die Nothwendigkeit des Wahrgenommenen zurückzuführen. Und er bemerkt nicht, daß er mit diesem „Streben", „diesem zunächst instinctiv wirkenden Drange", implicite das Gesetz der Causalität als Denkgesetz annimmt und es nur mit andern Namen bezeichnet. Denn wenn dieser Drang „instinctiv" (unbewußt) und „überall" wirksam ist, so übt er offenbar eine Macht über unser Denken aus, die es nöthigt, für das Wahrgenommene überall einen Grund anzunehmen; und da dieser Drang und mithin auch die Macht, mit der er wirkt, nicht von außen unser Denken bestimmt und zwingt, sondern ihm selbst inhärirt, so wirkt er genau so wie z. B. das Gesetz der Gravitation, das der Schwerkraft inhärirt und ihre Thätigkeitsweise bestimmt. Indem dieser Drang — folgert Sigwart weiter — zum Bewußtseyn komme und die Befriedigung, die ihm folgt, als allgemeiner Zweck

gesetzt werde, so könne daraus zunächst die Allgemeinheit des Princips und weiter die Voraussetzung, daß Alles seinen Grund habe, abgeleitet werden. Gegen diese Voraussetzung erhebt er aber selbst den Einwand, daß die Forderung, Alles als nothwendig einzusehen, eine unlösbare Aufgabe enthalte. Das ist vollkommen richtig, aber nur wenn man den Begriff von „Alles" falsch faßt und darunter alles Seyende versteht, während das Gesetz der Causalität nur für Alles was geschieht (entsteht, sich ändert, vergeht) einen Grund, resp. eine Ursache fordert und daher einen letzten, an und für sich seyenden Grund, der nicht wieder nur die Folge eines andern ist, voraussetzt und zur Annahme eines solchen Grundes nöthigt.

Schließlich kann ich nicht umhin, noch einige kritische Bemerkungen über Sigwart's Erörterung des allgemeinen logischen Charakters des Inductionsverfahrens hinzuzufügen. Er stellt an die Spitze folgende Sätze, die er sodann zu erweisen sucht: „Wird als Aufgabe des Inductionsverfahrens die Gewinnung gültiger allgemeiner Sätze aus einzelnen Wahrnehmungsurtheilen bezeichnet, so läßt sich zwar zeigen, daß Induction in diesem Sinne ein nach psychologischen Gesetzen allgemein geübtes Verfahren ist, daß sich aber ihr logisches Recht von keinem Gesichtspunkt aus in dem Sinne begründen läßt, daß die auf diesem Wege gefolgerten Sätze nothwendig wahr, die Induction also eine Art strengen Beweises allgemeiner Sätze durch einzelne Thatsachen wäre. — Das logische Recht des Inductionsverfahrens ruht aber darauf, daß es (wie wir oben sahen) ein unabweisbares Postulat unsres Strebens nach Erkenntniß ist, daß das Gegebene nothwendig sey und als nach allgemeinen Regeln aus seinen Gründen hervorgehend erkannt werden könne. — Diese Voraussetzung begründet ein Verfahren der Reduction, durch welches, auf Grund syllogistischer Regeln, die Prämissen aufgesucht werden, als deren Consequenzen die einzelnen Thatsachen der Beobachtung sich darstellen. — Die so entworfenen Prämissen sind Hypothesen, die zwar durch

den Widerspruch ihrer Consequenzen mit den beobachteten Erscheinungen widerlegt, aber nicht durch die Uebereinstimmung ihrer Consequenzen mit den Erscheinungen bewiesen, sondern höchstens in steigendem Grade wahrscheinlich gemacht werden können" (S. 357 f.). — Zunächst ist m. E. Sigwart's Unterscheidung zwischen „psychologischen" und „logischen" Gesetzen (denn ein logisches „Recht" kann es nur geben auf Grund eines logischen Gesetzes), hier wenigstens unhaltbar. Er selbst führt jenes psychologische Gesetz, nach welchem die Induction ein allgemein geübtes Verfahren ist, auf die Thatsache zurück, daß „ein mächtiger und überall wirksamer Trieb zur Generalisation jedes einzelnen Satzes, den die Erfahrung uns bietet, da ist und daß wir daher fortwährend geneigt sind, von Aehnlichem Aehnliches zu erwarten" (S. 369). Das ist vollkommen richtig. Aber diesem Triebe, dieser Neigung können wir auch widerstehen, und widerstehen ihr öfters wirklich; ja der Trieb verliert von selbst an Stärke, je öfter wir erfahren, daß unsre ihm gemäß gebildeten Generalisationen sich nicht bewähren. Von einem „Gesetz" kann aber nur die Rede seyn, wo ein Müssen oder Sollen sich kund gibt, das als Folge eines waltenden Gesetzes zu fassen ist. Außerdem ist jede Generalisation ein Act des Denkens, und die Denkgesetze sind eben logische Gesetze. Andrerseits ist ein „logisches Recht", das seinerseits nur auf einem „Streben" beruht, kein Recht, weil ihm kein Gesetz zur Seite steht. — Uebrigens jedoch bin ich mit Sigwart's Schlußergebnissen vollkommen einverstanden. Ich habe ebenfalls, wenn auch in andrer Form, darzuthun gesucht, „daß die fundamentalen Grundsätze der Induction auf den Regeln des Syllogismus beruhen, von welchen bestimmt wird, ob angenommene Prämissen einen Schlußsatz mit Nothwendigkeit herbeiführen". Und wenn Sigwart nachweist, daß es sich bei der Induction im Grunde „um ein Reductionsverfahren handle, welches die Prämissen construirt, aus denen die einzelne Wahrnehmung mit syllogistischer Nothwendigkeit folgt", so acceptirt er damit im Wesentlichen den von mir (Comp. d. Logik, 2. Aufl. S. 302 f.) dargelegten

Satz, daß die Induction principiell nur die Kehrseite der Deduction sey.*) —

2. **Schuppe** bezeichnet seine Logik ausdrücklich als „Erkenntnißtheoretische" Logik. Was er unter diesem Namen versteht, erklärt er auch sogleich auf den ersten Seiten der Einleitung, indem er bemerkt, *seine* Logik sey „die Durchführung einer erkenntnißtheoretischen Ansicht". Denn „Erkenntnißtheorie und Logik verlangen sich gegenseitig zu ihrer Ergänzung. Die Logik braucht jene absolut als ihr Princip, wenn sie über leere Schemata und Tautologien hinauskommen und wirkliche Aufklärung, benützbare Lehren gewähren will; jene aber vollendet sich erst, wenn sie, in einer speciellen Logik durchgeführt, an der Fülle des Details sich bewährt" (S. 3). Hiernach, scheint es, stellt sich der Verf. nicht nur in Gegensatz gegen die Anhänger der formalen Logik, sondern auch gegen diejenigen, welche bisher die Logik als Erkenntnißtheorie faßten und darzuthun suchten. Denn alle diese waren der Meinung, nicht daß die Erkenntnißtheorie das „Princip der Logik" sey, sondern daß die logischen Principien die Grundlagen der Erkenntnißtheorie seyen, und daß eine Erkenntnißtheorie nur sich gründen lasse wenn sie mit der Logik sich verschmelze, wie umgekehrt die Logik zur Erkenntnißtheorie werden müsse, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen wolle. Der Verf. dagegen dreht die Gleichung um. Ihm ist die Erkenntnißtheorie oder „eine erkenntnißtheoretische Ansicht" das Erste, die Logik das Zweite; jene das „Princip" und somit die Voraussetzung der Logik, diese nur die „Durchführung" jener. Diese Behauptung ist nicht nur unklar, sondern ganz unverständ-

---

*) Die einzelnen logischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen Schnitzer, welche ihm W. Schlötel — dem ein hervorragender Scharf- und Spürsinn für logische Fehler nicht abzusprechen ist, — in einer neuerdings erschienenen, nur zur Privatmittheilung bestimmten Broschüre nachgewiesen hat, sind m. E. bei einer „angewandten" Logik, die auf *alle* die verschiedenen Wissenschaften ihre Anwendungen macht, nicht zu vermeiden. Der Logiker von Fach *kann* eben nicht wohl zugleich geschulter Mathematiker, Physiker, Chemiker, Physiologe ꝛc. seyn.

lich, so lange wir nicht wissen, was der Verf. unter dem Worte „Erkenntniß" versteht. Er hätte daher m. E. wohlgethan, uns zugleich eine wenn auch nur vorläufige Definition von Erkenntniß in seinem Sinne zu geben. Da wo er zuerst, wenigstens beiläufig angibt, was die Erkenntnißtheorie zu leisten habe, erklärt er sie für die Lehre von der „Entstehung unsrer Gedanken" (S. 22). Aber die Erkenntnißtheorie als solche kann doch wohl nur Lehre von der Entstehung unsrer Erkenntniß seyn, also nur derjenigen Gedanken, die eine Erkenntniß enthalten, nicht schlechthin aller Gedanken und damit auch aller unsrer falschen Vorstellungen, unsrer Irrthümer, Illusionen, Phantasiegebilde. Das ist Sache der Psychologie, aus der die Erkenntnißtheorie wie die Logik zu entlehnen hat was sie zur Lösung ihrer Aufgabe bedarf.

Jene Erklärung des Verf., der er gelegentlich selber widerspricht, beruht daher wohl nur auf einem ungenauen Ausdruck. Leider aber kommen solche ungenaue, resp. vage, unbestimmte Ausdrücke und Aussprüche so häufig vor, daß seine Darstellung durchgängig an Unklarheit leidet. So z. B. bespricht er zunächst in einer langen (ebensalls sehr unklaren) kritischen Erörterung die bekannten Mängel der alten formalen Logik, die Begriffe der Form und insbesondre der Formen des Denkens, die Begriffe von Denken und Seyn und von Subject und Object, und handelt bei der Gelegenheit zugleich vom Materialismus, Idealismus und Realismus, von den Dingen als Ursachen unsrer Sinnesempfindungen, von den Atomen, von den Vorgängen in Hirn und Nerven und der bewußten Sinnesempfindung ꝛc. Auf Grund dieser rein kritischen Erörterung erklärt er dann: „Die Existenz des bewußten Ich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt" [für die erkenntnißtheoretische Logik und damit für die Begründung der Wissenschaft]. „Theoretische Erkenntniß eines angeblichen Wesens desselben [jenes Ichs] ist nicht vorhanden, aber es ist doch kein leerer Begriff, sondern jedem das Sicherste und Bekannteste von der Welt, und nur eben dieses, was unmittelbar und unzweideutig in dem Sinne

des Worts liegt, verlange ich festzuhalten. Die unklaren und unvorstellbaren Grenzen, welche ein Reales vom andern trennen, denken zu sollen, bleibt uns so erspart. Ob dieses Ich eine Substanz ist, ist eine unberechtigte sinnlose Frage. Ob es Erscheinung oder Ding an sich ist? Eben an dieser Frage muß diese ganze Unterscheidung scheitern. Wozu bedarf es noch andrer Bestimmungen, wenn wir nichts sicherer und genauer wissen als daß unser Ich existirt?" (S. 63). — Aber wenn eine „Erkenntniß" des Wesens unsres Ichs „nicht vorhanden" ist, in welchem Sinne kann dann das Ich als „das Sicherste und Bekannteste" bezeichnet werden? Fehlt mir alle Erkenntniß von dem Gegenstande, den die Sprache mit einem bestimmten Worte meint, so kann ich ja unmöglich wissen „was unmittelbar und unzweideutig in dem Sinne des Worts liegt". Soll aber etwa ein Unterschied zu machen seyn zwischen „Erkennen" und „Bekanntseyn", so mußte dieser Unterschied klar und bestimmt dargelegt werden. So, wie diese Sätze dastehen, sind sie mithin unverständlich. Ebenso wenig ist einzusehen, warum die Frage, ob das Ich eine Substanz sey, unberechtigt und sinnlos seyn soll. Auch das läßt sich wiederum nur behaupten, wenn wir wissen (erkannt haben), was das Ich denn sey. Und dasselbe gilt von der Behauptung, daß „an der Frage, ob das Ich Erscheinung oder Ding an sich sey, diese ganze Unterscheidung [zwischen Erscheinung und Ding an sich] scheitere". — Wollte der Verf. Klarheit in seine Darstellung bringen und seine Behauptungen nicht bloß aufstellen, sondern beweisen, so mußte er m. E. ausgehen von der Erörterung der Begriffsbestimmung des Worts „Erkenntniß", das er hier nur beiläufig einführt und anwendet. Er mußte vor Allem festzustellen suchen, was unter „Sicherheit" oder (was dasselbe ist) unter Gewißheit und Evidenz zu verstehen sey und worauf die Gewißheit und Evidenz, die wir von einem Begriffe, einem Urtheil, einer Behauptung prädiciren, beruhe. Denn bekanntlich bezeichnet der allgemeine Sprachgebrauch nur dasjenige Denken als ein Wissen, ein Erkennen, von dessen Inhalt uns gewiß und evident ist, daß ihm

Objectivität (Wahrheit) zukomme. Und alle Beweisführung, als unerläßliche Forderung und Bedingung der Wissenschaft, besteht ja ihrerseits nur darin, daß uns als gewiß und evident dargelegt werde was uns bislang zweifelhaft oder doch nicht gewiß und evident war. Wäre der Verf. von der Erörterung dieser Cardinalbegriffe aller Erkenntnißtheorie ausgegangen, so würde er m. E. unvermeidlich auf den Weg gekommen seyn, den ich in meiner Logik und Erkenntnißtheorie eingeschlagen habe. —

Er würde dann auch schwerlich die Behauptung aufgestellt haben: „Zu fragen, wie ein object- und inhaltloses, aber schon vorhandenes Denken oder Bewußtseyn dazu kommen könne, ein außerhalb des Bewußtseyns schon Vorhandenes in sich hineinzuziehen und zu seinem Object zu machen, oder wie letzteres in ersteres eindringen könne, ist sinnlos" (S. 85). Denn es ist nun einmal unbestreitbare Thatsache (sicher — gewiß), daß uns Etwas zum Bewußtseyn kommt was bis dahin nicht Inhalt desselben war, und daß Andres aus unsrem Bewußtseyn schwindet, dessen wir uns noch eben bewußt waren. Ja es ist ebenso unbestreitbare Thatsache, daß das Bewußtseyn selber unter Umständen (im traumlosen Schlaf, in der Ohnmacht, Narkose 2c.) sich verliert, indem wir in solchen Zuständen kein Bewußtseyn davon haben, was mit uns oder von uns selbst geschehen. Diese Thatsachen drängen uns jene Frage, die der Verf. für sinnlos erklärt, auf, und zwingen uns zu der Annahme, daß das Bewußtseyn nicht etwas ursprünglich immer „schon Vorhandenes" ist, sondern entsteht, sich bildet, sich entwickelt. Der Verf. erkennt dieß selbst an, wenn er auf die Frage, wie das Kind zu seinem Bewußtseyn und dem Inhalt desselben komme, antwortet: „Die Objecte freilich, die unsres Bewußtseyns Inhalt sind, sind seines (des Kindes) Bewußtseyn noch nicht; aber sobald die erste Spur aufdämmernden Bewußtseyns wahrnehmbar wird, ist zugleich wahrnehmbar, daß es einen wenn auch noch so geringfügigen Inhalt hat" (S. 86). Diese Erklärung besagt offenbar, daß das Bewußtseyn des Kindes entsteht, mag man das Entstehen ein „Aufdämmern" oder wie sonst nennen.

Und selbst wenn die Frage: wie und wodurch es entsteht unbeantwortlich seyn sollte (wie der Verf. meint), so durfte sie doch offenbar nicht für „sinnlos“ erklärt werden.

Meine entgegenstehende Ansicht und meinen Versuch einer Beantwortung jener Frage, der Fundamentalfrage der Erkenntnißtheorie wie der Wissenschaft überhaupt, ignorirt der Verf. Gleichwohl erklärt er das Identificiren und Unterscheiden für „die erste Art des Denkens“ (§ 44). Da nun alles Identificiren einen Act der Unterscheidung, weil eine vorgestellte Zweiheit voraussetzt, — denn ein einzelnes einziges Object als solches läßt sich nicht identificiren, — so stimmt jene Erklärung wesentlich überein mit meiner Grundansicht, daß die unterscheidende Thätigkeit die erste principale und fundamentale Thätigkeitsweise des Denkens sey. Diesen Satz habe ich zu begründen gesucht durch eine sorgfältige Analyse des Begriffs des Unterschieds und durch den Nachweis, daß auf der unterscheidenden Thätigkeit unser Bewußtseyn beruhe, weil wir nur durch Acte derselben zu einem Inhalt des Bewußtseyns, zu Vorstellungen gelangen. Der Verf. dagegen stellt seine obige Behauptung wiederum nur einfach hin, als verstände sich ihre Gewißheit und Evidenz von selber. Die Folge davon ist, daß auch die nähere Erörterung und Durchführung dieses Fundamentalsatzes seiner Logik an derselben Unklarheit leidet, die durch seine ganze Darstellung sich hinzieht. —

Da ich infolge dieser Unklarheit nur selten vollkommen sicher bin, ob ich was er meint oder sagen will, auch richtig verstanden habe, so kann ich mich auf eine Widerlegung seiner Auffassung der Logik und ihres Verhältnisses zur Erkenntnißtheorie nicht einlassen. Ich muß mich begnügen, den geneigten Leser auf meine kleine Schrift „Zur logischen Frage“ (Halle, Pfeffer, 1870) zu verweisen, in der ich dargethan zu haben glaube, daß die Logik und die Erkenntnißtheorie sich nicht zusammenschweißen oder identificiren lassen. Will mir der Verf. die Ehre erweisen, meine Ansicht und deren Begründung zu widerlegen, so stelle ich ihm diese unter meiner Redaction stehende Zeitschrift zu freier Verfügung.

3. Bergmann unterscheidet zwar Erkenntnißtheorie und „reine“ Logik, erklärt aber jene für einen Theil der „allgemeinen“ Logik, indem er bemerkt, „daß er die Bestimmungen der Quellen und Ziele des Erkennens für eine Aufgabe der angewandten Logik halte“, welche den zweiten Theil seiner „Allgemeinen“ Logik bilden werde (Vorwort S. VI). Soll mit dieser Erklärung nur gesagt seyn, daß alle Erkenntnißtheorie insofern angewandte Logik sey, als sie auf den allgemeinen reinlogischen Gesetzen, Principien, Normen und Formen beruhe und zu basiren sey, so ist damit dieselbe Scheidung zwischen Logik und Erkenntnißtheorie ausgesprochen, deren Nothwendigkeit ich dargethan zu haben glaube. Ob jene Erklärung mehr besagen will, muß ich vorläufig dahingestellt seyn lassen, bis die versprochene angewandte Logik erschienen ist.

An diese Erklärung schließt sich die „Definition der allgemeinen Logik“ an, welche B. an die Spitze seiner Erörterung stellt. „Die Logik ist die Theorie der Denkkunst, die Kunstlehre des Denkens. Die allgemeine Logik ist die Kunstlehre des Denkens überhaupt, des Denkens wie es in Beziehung auf alle seine Gebiete dasselbe ist, — im Gegensatz zur besondern Logik, welche die Kunstlehre des auf besondre Gebiete sich beziehenden Denkens, z. B. des naturwissenschaftlichen, ist“ (S. 1). — Die Bezeichnung „besondre Logik“ ist doch wohl nur ein andrer Name für die „angewandte“ Logik, der nur andeuten will, daß die angewandte Logik in verschiedene Theile oder „Gebiete“ zerfalle, indem sie zeige, wie die verschiedenen Wissenschaften die allgemeinen logischen Gesetze xc. anwenden. Gelingt es dem Verf., diese Aufgabe in allen Beziehungen klar und fehlerlos durchzuführen, so wird er sich ein unbestreitbares Verdienst um die Erkenntnißtheorie erwerben.

Da B. seine Begriffsbestimmung der allgemeinen Logik als „Kunstlehre“ des Denkens einfach aufstellt ohne sie zu rechtfertigen, zu begründen oder auch nur zu erläutern, so verweise ich auf meine Einwendungen gegen dieselbe in meiner angeführten Kritik des ersten Theils von Sigwart's Logik, und stelle ihr hier

nur einfach den Satz entgegen: Wer nicht zu behaupten wagt, daß ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel, nebenbei auch eine Wirkung ohne Ursache sehr wohl denkbar, und daß andrerseits auch ohne die logischen Formen des Begriffs und des Urtheils eine empirische Kenntniß der Dinge sehr wohl möglich sey, — wer also die zwingende Macht der logischen Gesetze (der Identität und des Widerspruchs und der Causalität), so wie die Nothwendigkeit der Formen des Begriffs und des Urtheils zu aller menschlichen Erfahrung, Kenntniß und Erkenntniß nicht ausdrücklich zu leugnen wagt, der kann consequenter Weise die Logik nicht für eine bloße Kunstlehre des Denkens erklären. Denn eine Kunst — das liegt im Begriff des Worts — kann ich üben, aber auch nicht üben, eine Kunstlehre befolgen, aber auch nicht befolgen. Eine Thätigkeit, die ich üben muß und nur so und nicht anders üben kann, ist mithin keine Kunst, und der Nachweis, daß und warum ich sie so und so üben muß, keine Kunstlehre.

Diese Grundanschauung der Logik als bloßer Kunstlehre ist eine so unsichere, schwankende, weil alle Denknothwendigkeit und damit den Grund und Prüfstein aller Gewißheit und Evidenz ausschließende Basis, daß ich mir daraus zum Theil die vielen Widersprüche und die herrschende Unklarheit in Bergmann's Darstellung erkläre. Sogleich der nächstfolgende Satz seiner Einleitung leidet an diesen Gebrechen. Weil das Wort Denken im engern Sinne, in welchem er es nehme, die geistige Thätigkeit bezeichne, der die leibliche des Sprechens zum Zeichen dient, so meint er „dürfen wir es dem Urtheilen gleichsetzen und also die Logik auch definiren als die Kunstlehre des Urtheilens“. Zwar pflege vom Denken angenommen zu werden, daß es sich in dreierlei Formen sprachlich äußere, neben der des Urtheils in denen des Begriffs und des Schlusses. Allein Kant behaupte mit Recht, „daß der Verstand von den Begriffen, was man auch immer darunter verstehen möge, keinen andern Gebrauch machen könne, als daß er dadurch urtheile“; ein Besitzen von Begriffen aber ohne ein Gebrauchen derselben sey kein Denken (S. 1).

Allein das „Gebrauchen" der Begriffe setzt doch das „Besitzen" derselben voraus. Ich muß mir erst Begriffe gebildet haben, ehe ich sie zum Fällen von Urtheilen verwenden kann. Und mithin wäre die Logik in erster Instanz als Kunstlehre der Begriffsbildung und erst in zweiter als Kunstlehre des Urtheilens zu bezeichnen.

Den zweiten Einwand, daß auch die Bitten, Befehle, Fragen und Ausrufe unzweifelhaft Aeußerungen der geistigen Thätigkeit des Denkens seyen und doch den Urtheilen sehr unähnlich erscheinen, fertigt B. durch die Behauptung ab: „Diese Unähnlichkeit sey nur ein Schein, der in der Unvollständigkeit des sprachlichen Ausdrucks, welchen wir jenen Gedanken zu geben pflegen, seine Ursache hat. Die Bitten und Befehle seyen Mittheilung eines Wollens oder Wünschens an denjenigen, dessen Mitwirkung zu ihrer Realisirung erforderlich ist; sie sind also Urtheile, deren nächster Gegenstand das Ich des Urtheilenden ist: der Bittende sagt von sich aus, daß er wünsche u.s.w." (S. 2). Allein thatsächlich sagt er dieß ja nicht aus, sondern es ist nur das innere unausgesprochene Motiv seiner Aussage: was er wirklich aussagt besteht nur in der ausgesprochenen Bitte, ist mithin kein Urtheil. Und sollen gar auch alle Ausrufe nur „sprachliche Abkürzungen von Urtheilen" seyn, so würde auch jeder Ausdruck des Schmerzes, jeder Jubelruf der Freude, jedes Ah! des Staunens oder der Ueberraschung für ein Urtheil gelten müssen. Damit wäre dann alles Sprechen ein Urtheilen, und von den Urtheilen als besonderen Denkacten könnte nicht die Rede seyn!

Wie diese Sätze in offenem Widerspruch mit dem allgemeinen Sprachgebrauch stehen, — denn kein Mensch nennt einen Ausruf, einen Wunsch oder Befehl ꝛc. ein Urtheil, — so geräth B. mit seinem dritten Fundamentalsatze, anscheinend wenigstens, in Widerspruch mit sich selbst. Im Vorwort verweist er, wie wir sahen, die Erkenntnißtheorie in die angewandte Logik; hier dagegen erklärt er: „die Kunstlehre des Denkens ist auch solche des Erkennens", — also die Logik überhaupt und die Er-

kenntnißtheorie identisch. Er rechtfertigt diese Behauptung, indem er bemerkt, „denn unter Erkennen verstehen wir das Denken, dessen Gedachtes mit dem Sachverhalt übereinstimmt d. i. welches wahr ist. Es könnte nöthig scheinen hinzuzufügen: und welches mit der Ueberzeugung seiner Wahrheit gedacht wird. Allein jeder Gedanke wird mit der Ueberzeugung seiner Wahrheit gedacht. Wo es sich anders zu verhalten scheint, da wird entweder auf Anlaß eines gesprochenen Satzes ein Gedanke angenommen, der nicht wirklich gedacht wurde, oder es wird ein wirklich gedachter unvollständig aufgefaßt". Das erste soll der Fall seyn, „wenn Jemand wissentlich die Unwahrheit sagt", das zweite, „wenn wir etwas denken mit dem Bewußtseyn daß es auch anders seyn könne als wir denken, und nun dieses Zweifelhafte als den ganzen Gedanken betrachten". Beim Lügner nämlich sey „der Inhalt seines Denkens nicht der Inhalt des unwahren Gedankens, sondern der unwahre Gedanke selbst". Und beim Zweifler sey der Inhalt seines Gedankens nicht, daß der angenommene Sachverhalt wirklich, sondern daß er möglicher Weise Daseyn habe, und auch ein solcher Gedanke müsse für eine Erkenntniß gelten, wofern die Möglichkeit in der That vorhanden sey (S. 3). Allein was das Lügen betrifft, so ist es ja schlechthin unmöglich, den unwahren Gedanken „selbst", an und für sich, ohne seinen Inhalt zu denken, und ist Wahrheit die Uebereinstimmung eines Gedachten mit einem „Sachverhalt", so kann das Bewußtseyn des Lügners, daß seine Aeußerung eine Lüge sey, doch nicht wohl als die Ueberzeugung von der Wahrheit seines Gedankens bezeichnet werden. Aehnlich verhält es sich mit dem Zweifeln. Wer „Zweifelhaftes" denkt, denkt ja nicht bloß, daß der angenommene Sachverhalt möglicher Weise Daseyn habe, sondern auch daß er möglicher Weise kein Daseyn habe. Sein Gedanke involvirt mithin keine Erkenntniß. Denn ein „Sachverhalt" als solcher kann nicht zugleich möglich und auch nicht möglich seyn. Gesetzt aber auch, jeder Gedanke würde mit der Ueberzeugung seiner Wahrheit gedacht, so ist darum doch nicht jeder Gedanke auch eine Erkenntniß, weil

nicht jeder Gedanke auch wahr ist. Oft genug haben und hegen wir ja Gedanken, von deren Uebereinstimmung mit dem in Rede stehenden Sachverhalt wir zwar überzeugt sind, die aber in der That nicht mit ihm übereinstimmen, an denen wir also keine Erkenntniß besitzen. So gewiß mithin nicht alles Denken ein Erkennen ist oder involvirt, so gewiß kann die Kunstlehre des Denkens-überhaupt nicht auch Kunstlehre des Erkennens seyn.

B. erkennt dieß implicite selbst an, wenn er in seinem vierten Fundamentalsatze behauptet: „Ist alles wahre Denken ein Erkennen, so gibt es kein Denken, welches nicht entweder Erkennen oder dessen Gegentheil, sozusagen Verkennen wäre"; alles Denken ist mithin entweder wahr oder unwahr, indem „das Gedachte mit dem Sachverhalte entweder übereinstimmt oder nicht übereinstimmt" (S. 4). Also gibt es auch ein unwahres Denken, und da nicht nur das wahre, sondern auch dieß unwahre Denken in Begriffen, Urtheilen, Schlüssen sich bewegt, so muß die Logik nothwendig das Denken überhaupt, das unwahre wie das wahre, in Betracht ziehen, kann also nicht bloß Erkenntnißtheorie seyn, sondern hat, ehe sie in eine Kunstlehre des Erkennens übergeht, nothwendig erst zu zeigen, wie unser Denken-überhaupt zu Stande komme und worauf es beruhe, daß sein Inhalt wahr oder unwahr seyn könne. Außerdem geräth B. mit seinem Satze: jeder Gedanke sey entweder wahr oder unwahr, in Conflict mit seiner principiellen Identificirung von Denken und Urtheilen, wonach jede Aeußerung des Denkens ein Urtheil ist. Denn offenbar ist das „Urtheil": Ich werde morgen verreisen, weder wahr noch falsch. B. meint freilich, daß es bei diesem Urtheil „nur unbestimmt sey, ob es wahr oder falsch sey, die Entscheidung gebe erst die Zukunft". Allein wenn die Entscheidung erfolgt und das Verreisen eingetreten oder nicht eingetreten, so wird damit zwar in Bergmann's Sinne das angebliche Urtheil zu einem wahren oder falschen, aber es wird nur dazu. Das ist aber für das [vermeintliche] Urtheil: Ich werde verreisen, ganz gleichgültig; dieses ist an sich weder wahr noch unwahr, sondern in Wahrheit überhaupt kein Urtheil. —

Der fünfte Fundamentalsatz Bergmann's lautet: „Mit den Begriffen des Denkens und Erkennens hängt eng zusammen derjenige des Wissens. Eine Wahrheit, die wir erkannt haben, bleibt, nachdem wir sie zu denken aufgehört haben, doch in gewissen Sinne in unserm Besitze. Wir besitzen sie, — — — weil uns längere oder kürzere Zeit die Fähigkeit bleibt, sie wieder zum Inhalt unsres Denkens zu machen, ohne die Reihe der Denkacte, mittelst deren sie erkannt wurde, wiederholen zu müssen. Dieser geistige Besitz, diese Fähigkeit ist es, was wir Wissen nennen." Und da das „was wir denken und wie wir denken, von Dem abhängt, was wir wissen, und alles weiter zielende Denken ein gewisses Maaß bereits erworbenen Wissens zur Voraussetzung hat", — — so „wird hiernach die Logik die Kunst des Denkens und Erkennens nicht erforschen können, ohne auch vom Wissen zu handeln, ohne Wissenslehre zu seyn" (S. 8). Diese Begriffsbestimmung des Wissens ist m. E. unvollständig, weil sie ein wesentliches Moment des Begriffs ausläßt. Dem Sprachgebrauch gemäß, wenigstens gemäß dem genaueren wissenschaftlichen Sprachgebrauch, nennen wir nur dasjenige Denken (Erkennen) ein Wissen, von dessen Wahrheit wir nicht nur subjectiv überzeugt sind, sondern diese Ueberzeugung auch objectiv zu begründen und darzuthun vermögen. Ist also die Logik zugleich Wissenslehre, so müßte sie auch lehren, wie und wodurch die Wahrheit eines Urtheils, insbesondre die Wahrheit der Prämissen unsrer Schlüsse und Folgerungen sich beweisen lasse. Bergmann's Logik lehrt dieß nicht, vielleicht weil er meint, daß sein sechster Fundamentalsatz ihn dieser Pflicht entbinde.

Dieser nämlich behauptet: „Damit eine Thätigkeit eine Kunst genannt werden dürfe, muß sie dem Thätigen ein Mittel zu einem Zwecke seyn. Nach den vorstehenden Erörterungen gibt es einen Zweck, der nur durch Denken erreicht werden kann und dem alles Denken dient, das Erkennen und Wissen. Nun ist Erkennen einerlei mit wahrem Denken, wahres Denken mit richtigem und richtiges mit zweckentsprechendem. Folglich ist das Denken, das seinen Zweck erfüllt, selbst dieser Zweck; in

der Denkthätigkeit fallen Mittel und Zweck zusammen" (S. 9). Danach also fiele das Denken überhaupt mit dem Erkennen und Wissen in Eins zusammen. Und wäre demgemäß jeder Gedanke, jedes Urtheil wahr, so bedürfte es allerdings keines Beweises für die Wahrheit unsrer Ueberzeugungen, Ansichten und Meinungen. Aber diese Behauptung steht in offenem Widerspruch mit Bergmann's viertem Fundamentalsatz. Denn dient „alles" Denken dem Erkennen und Wissen, fällt aber mit diesem seinen Zweck zusammen, so ist damit der Satz: „alles Denken ist entweder wahr oder unwahr", umgestoßen.

An diesen Widerspruch reiht sich unmittelbar ein zweiter und dritter an. „Damit eine Thätigkeit — fährt B. fort — Kunst genannt werden dürfe, ist eine zweite Bedingung die, daß sie, wenn ihr Zweck erreicht werden soll, in einer gewissen Weise vollzogen werden muß, von welcher sie an sich auch mehr oder minder abweichen kann, und eine dritte, daß ihr diese Weise zu geben mehr oder weniger eine Sache der Willkür ist" (S. 9). M. E. involvirt der Begriff einer Thätigkeit, die in einer gewissen Weise vollzogen werden „muß", und doch von dieser Weise auch mehr oder minder „abweichen kann", einen Widerspruch. Der Künstler kann freilich von den Gesetzen und Regeln seiner Kunst abweichen; aber je mehr er das thut, desto weniger erreicht er seinen Zweck, desto weniger wird sein Werk ein Kunstwerk. Ebenso wird der Denker, wenn er von der Kunstlehre des Denkens abweicht, nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, sondern in Irrthum verfallen. Das erkennt B. selbst an, indem er auf die „Thatsache des Irrthums" sich beruft für die Möglichkeit jenes Abweichens. Aber damit verstößt er selbst wiederum gegen seinen obigen Satz, daß in der Denkthätigkeit Mittel und Zweck und folglich Denken, Erkennen und Wissen zusammenfallen. Und indem er es ohne alle Restriction für eine „Sache der Willkür" erklärt, ob wir die Kunstlehre des Denkens befolgen wollen oder nicht, behauptet er implicite, daß wir auch Urtheile fällen können wie etwa: Dieser Triangel ist viereckig! Und wenn er endlich in seinem siebenten und letzten Fundamentalsatze erklärt: „Das Denken, dessen Kunstlehre die Logik ist, ist nicht bloß das wissenschaftliche, sondern auch dasjenige, durch welches wir uns Fragen beantworten, die unsre Neugier reizen oder die uns durch die mannichfaltigen Bedürfnisse des Lebens aufgedrängt werden" (S. 10), nimmt er principiell seine Identitätserklärung der Logik und Erkenntnißtheorie resp. Wissenslehre wiederum zurück und entscheidet sich für die Sonderung beider!

Bei dieser Entscheidung scheint es dann auch bleiben zu sollen. Wenigstens erklärt B. ausdrücklich: „Die Logik betrachte

das Gedachte oder die Gedanken nur inwiefern sie gedacht werden, — nur hinsichtlich ihres Gedachtseyns. Alle Bestimmtheiten der Objecte des Denkens, in oder mit welchen dieselben Objecte des Denkens sind, überläßt die allgemeine Logik den übrigen Wissenschaften. Sie abstrahirt sogar gänzlich von diesen Bestimmtheiten, ausgenommen diejenigen, ohne welche die Objecte nicht Objecte des Denkens überhaupt oder besondre Weisen des Denkens seyn könnten, welche also Bedingungen für die Möglichkeit ihres Gedachtseyns sind" (S. 12). Ausdrücklich fügt er hinzu: „Die allgemeine Logik betrachtet demnach nur die Form oder die Formen des Gedachten; sie abstrahirt von der Materie bis auf dasjenige in derselben, welches Bedingung für die Möglichkeit der Form ist. Sie kann daher eine formale (oder die formale) Wissenschaft genannt werden" (S. 13). Nur mischen sich in diese principielle Entscheidung wiederum Discrepanzen und — wenigstens anscheinende — Widersprüche. B. schickt ihr die Erklärung voraus: „Jede Kunstlehre beschäftigt sich mit der betreffenden Thätigkeit nur mittelbar; unmittelbar hat sie es nur mit deren Objecten zu thun" (S. 10). Die Logik als Kunstlehre des Denkens habe daher zu ihrem Gegenstande das Gedachte. Und unter dem Gedachten könne verstanden werden „entweder dasjenige, was in die Gedachtwerden genannte Relation zum Denken tritt ohne diese Relation, gewissermaßen bevor es in dieselbe eintrit, oder dasselbe in und mit dieser Relation, also indem es gedacht wird. In der letzteren Bedeutung ist es soviel wie das Erzeugniß des Denkens, das Werk, welches das Denken aus seinem Object bildet, also gleichbedeutend mit Gedanke, sofern darunter nicht, wie oft geschieht, der Act des Denkens verstanden wird. Nur in dem zweiten Sinne des Worts ist das Gedachte Gegenstand des Denkens" (S. 11). Abgesehen davon, daß von einem „Gedachten", bevor es in die Relation des „Gedachtwerdens" eintritt, also bevor es gedacht wird, doch nicht wohl die Rede seyn kann, ist auch nicht einzusehen, wie das „Gedachte" als ein „Erzeugniß" des Denkens, welches dasselbe aus seinem „Objecte", also aus dem „Gedachten" sich bilde, betrachtet werden könne. Diese dunklen unverständlichen Definitionen werfen dann auf die an sie sich anlehnende principielle Unterscheidung zwischen der „Form oder den Formen" und der „Materie" des Gedachten ihren trübenden Schatten. Es ist nicht einzusehen, warum die Logik das Gedachte „nur inwiefern es gedacht wird", zu betrachten habe und mit welchem Rechte sie von allen Bestimmtheiten des Gedachten, „in und mit welchem es Object des Denkens ist", abstrahiren und dieselben den übrigen Wissenschaften überlassen dürfe. Die Sache wird auch um nichts

klarer durch die Bemerkung, welche B. an seine obige Erklärung der Logik für eine formale Wissenschaft anfügt, indem er unmittelbar fortfährt: „Wie es sich in dieser Hinsicht [in Betreff der Unterscheidung zwischen Form und Materie] mit der besondern Logik verhält, kann hier in diesen, nur die allgemeine betreffenden Untersuchungen außer Frage bleiben. Doch ist leicht zu sehen, daß, wie die allgemeine Logik nur diejenigen Bestimmtheiten voraussetzt, welche allem Denkstoffe zukommen müssen damit er überhaupt Denkstoff sey, so jeder Zweig der besondern Logik nur diejenigen Bestimmtheiten des Stoffes für das von ihm betrachtete Denken, welche demselben zukommen müssen, damit er dieser besondre Denkstoff sey" (S. 13). Zunächst widersprechen diese Sätze wiederum der Begriffsbestimmung der Logik als bloßer „Kunstlehre" des Denkens. Denn wenn es allgemeine Bestimmtheiten gibt, welche „allem Denkstoffe zukommen müssen, damit er überhaupt Denkstoff sey", so kann diese Nothwendigkeit nur auf der Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens, auf einer inneren Denknothwendigkeit beruhen, und nur aus ihr können jene allgemein nothwendigen Bestimmtheiten abgeleitet werden. Die Deduction derselben ist nothwendig die erste Aufgabe der Logik. Denn wenn sie dieselben, wie B. will, „als bekannt voraussetzt", so sinkt sie selber und mit ihr alle Erkenntniß und Wissenschaft zu einer bloßen Voraussetzung herab. Dasselbe gilt von der „besondern" Logik und ihren „Zweigen". Denn auch sie hat es mit „Bestimmtheiten" des Stoffes zu thun, „welche demselben zukommen müssen, damit er dieser besondre Denkstoff sey". Wie kommt die besondre Logik zur Kenntniß dieser besondern Bestimmtheiten? Wer hat die Nothwendigkeit derselben darzulegen? Doch wohl der besondre Zweig der besondern Logik, der mit ihnen und den durch sie bestimmten Objecten sich beschäftigt, — also z. B. für die Objecte der Naturwissenschaften der naturwissenschaftliche Zweig der besondern Logik. Diese Aufgabe aber vermag die Logik nur zu erfüllen, wenn sie nicht nur Erkenntnißtheorie, sondern selbst zugleich Naturforschung und Naturwissenschaft ist. Dasselbe gilt von allen den verschiedenen Zweigen der besondern Logik; und der Logiker muß daher nicht nur Physiker, Chemiker, Physiologe &c., sondern auch Mathematiker, Historiker, Politiker &c., kurz aller Wissenschaften Meister seyn. Die Aufgabe scheint mithin unlösbar zu seyn; wenigstens war zu zeigen, daß und wie sie sich lösen lasse. Und das mußte hier, in der Grund legenden Einleitung zur Logik-überhaupt geschehen, weil, wenn die Möglichkeit der „besondern" Logik oder Logiken zweifelhaft ist, die principielle Scheidung und Unterscheidung der allgemeinen Logik von der besondern in der Luft schwebt! — End-

lich spricht B. vielfach (S. 15 u. sonst) von „Forderungen" der Logik ohne uns zu sagen, was darunter zu verstehen sey. Es sind doch wohl die Vorschriften oder Anweisungen gemeint, welche die Logik als Kunstlehre des Denkens allen Denkern und insbesondre den nach Erkenntniß und Wissenschaft strebenden Denkern ertheilt. Aber sollen diese Vorschriften nicht als willkürliche Befehle des Lehrmeisters erscheinen, so müssen sie und ihre nothwendige Befolgung dargelegt und nachgewiesen werden. Und das kann wiederum nur dadurch geschehen, daß sie aus der Natur unsres Denkens und dem Begriff des Erkennens und Wissens abgeleitet werden. Aber indem die Logik das thut und sofern ihr das gelingt, erweist sie sich von vornherein nicht als Kunstlehre, sondern als wissenschaftliche Forschung, als die Wissenschaft von der Natur unsres Denkens-überhaupt, resp. als Erkenntnißtheorie und Wissenschaftslehre. —

Man sieht: auch Bergmann's Fassung und Behandlung der Logik wie seine logischen Grundanschauungen ermangeln nicht nur der Begründung, sondern die Darlegung derselben ist auch so unklar, daß ich nicht sicher bin, ob ich was er meint, richtig verstanden habe. Und da diese Unklarheit im Allgemeinen auch durch die folgende Ausführung seiner Principien sich hindurchzieht, so muß ich auch in Betreff seiner Logik darauf verzichten, seine Erörterungen in's Detail zu verfolgen und die Ergebnisse derselben kritisch zu beleuchten. —

Albrecht Krause: Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und der geometrischen Axiome. Lahr, Schauenburg, 1878. VIII u. 94 S.

Zur Charakteristik der hier besprochenen Differenz zwischen Helmholtz und Kant stellt der Verfasser folgende 7 Gegensätze auf (S. 5. 6):

Helmholtz.	Kant.
I. Die Möglichkeit der Erwerbung der Raumanschauung überhaupt ist in der Empfindung enthalten als Localzeichen.	I. Die Möglichkeit der Erwerbung der Raumanschauung überhaupt ist vor der Empfindung vorhanden, d. h. ist a priori.
II. Die Empfindungen und die in ihnen enthaltenen Lokalzeichen haben ihren Ursprung in den Sinnesorganen und deren Thätigkeit.	II. Auf Anlaß der Empfindung, welche von den Sinnesorganen und deren Thätigkeit erregt wird, tritt das a priori bereitliegende Vermögen der Raumanschauung als deren Form ins Spiel.
III. Die Einrichtung und Thätigkeit der Sinnesorgane bestimmt daher auch die Eigenthümlichkeiten der Raumanschauung.	III. Die Einrichtung und Thätigkeit der Sinnesorgane bestimmt daher höchstens die Eigenthümlichkeiten der Empfindung, nicht zugleich die Eigenthümlichkeiten der Raumanschauung.

IV. Die einmal und öfter gemachten, durch die Thätigkeit der Sinnesorgane verursachten Erfahrungen über den Raum erhalten und vergesellschaften sich durch Sinnengedächtniß, Vergleich, Uebung und Gewohnheit.	IV. Alle Empfindung kann nur eine Raumanschauung zu ihrer Form haben, welche den Gesetzen des a priori bereit liegenden Vermögens der Raumanschauung gemäß ist.
V. Wären die Sinnesorgane anders beschaffen, so würden wir auch andere Erfahrungen über die Eigenthümlichkeiten des Raumes machen.	V. Wären die Sinnesorgane anders beschaffen, so würden wir doch keine Erfahrungen anderer Eigenthümlichkeiten des Raumes machen.
VI. Wir können daher Raumeigenthümlichkeiten ersinnen, auf welche nicht die jetzigen, sondern andere geometrische Axiome Anwendung fänden.	VI. Wir können daher keine Raumeigenthümlichkeiten ersinnen, auf welche die jetzigen geometrischen Axiome nicht Anwendung fänden.
VII. Also sind alle geometrischen Axiome auch anders denkbar und haben selbst für unsere Natur nur eine durch Erfahrung begründete unendlich große Wahrscheinlichkeit.	VII. Also sind alle geometrischen Axiome nicht variabel denkbar und haben für unsere Natur eine des Beweises durch Erfahrung nicht bedürftige apodictische Gewißheit.

Diesen Gegensätzen schließt sich die Kritik der Helmholtz'schen und die Vertheidigung der Kant'schen Lehren an. Wenn ich auch nicht leugnen kann, daß des Verfassers Darstellung von Helmholtz' Ansicht in einigen Punkten mangelhaft ist (vgl. Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung, 1879, S. 52. 54), so halte ich doch seine Vertheidigung der Apriorität der Raumanschauung und der geometrischen Axiome im Wesentlichen für richtig (vgl. S. 18. 31. 38). *Dadurch wird aber der eigentliche Werth der Riemann-Helmholtz'schen Untersuchungen* über die „Hypothesen" oder „Thatsachen", die der Geometrie zu Grunde liegen, *nicht im Mindesten herabgesetzt*: will man von der Apriorität der geometrischen Axiome sprechen, so *muß man doch vor Allem wissen*, welches *diese Axiome sind, und diesem Bedürfniß begegnen die Untersuchungen von Riemann und Helmholtz und ihre Ergänzungen und Vertiefungen durch Beltrami, Cantor**) *u. A. in der exactesten Form, vor Allem aber in einer Sprache, die dem Kantianer nicht erwünschter seyn kann.*

Auch für den Verfasser bedarf Kant's transscendentale Deduction der Kategorien der Durchführung im Einzelnen, er sagt (Die Gesetze des menschlichen Herzens ꝛc. 1876, S. 13): „Die mathematischen Gesetze besitzen wir. Warum diese Gesetze für die Welt der Erscheinungen gültig sind, hat Kant beantwortet. Warum die Gesetze der Mathematik *gerade diese* sind, ist unbeantwortet; und es ist klar, daß diese Frage nur beantwortet werden kann, wenn die Begriffe oder Anschauungen der Mathe-

---

*) Crelle's Journal, Bd. 84: „Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre."

matik in ihrer Entstehungsart und zwar jede einzelne in ihre Formel zerlegt ist.“ Unserem Erkenntnißvermögen sind Spontaneität und Receptivität gleich wesentlich, und indem sie „ihre Eigenthümlichkeiten gegenseitig auf einander zur Geltung bringen, entsteht ... ein Produkt, welches sowohl Anschauung, als Funktion der Spontaneität in sich enthält, d. i. eine durch Funktion gestaltete Reception oder eine von der Eigenthümlichkeit der Receptivität erfüllte Funktion“, ein Produkt, welches die Grundlage des gesammten geistigen Lebens ist und u. A. die Raumanschauung einschließt (vgl. ib. S. 37. 38. 162. 163). Die Raumanschauung ist so erworben, aber das Erwerben erfordert schließlich bestimmte Thätigkeitsformen des Verstandes, die nicht von Außen in uns gekommen seyn können; will man „die Entstehung unserer Kenntniß des Raumes durch Vergleich, Uebung, Gewohnheit ohne aprioristische Elemente, z. B. Synthesis und reine Begriffe erklären“, so übersieht man dasjenige, „was die Bedingung der Möglichkeit eines Vergleiches, einer Gewohnheit und Uebung ist“ (Kant und Helmholtz, S. 38); „diejenigen Eigenschaften des Raumes ..., welche aus allgemeinen Größenbegriffen nicht abgeleitet werden können“, stammen „aus der Natur der verbindenden Thätigkeiten, welche aus der allgemeinen Anschauung des Raumes die einzelnen Raumarten und Raumverhältnisse in sich zusammenfassen und von den andern unterscheiden ..., aus der Natur der Funktionen der Synthesis“, d. i. der Kategorien (ib. S. 82). Insoweit also ist die Raumanschauung zu zerlegen in Begriffe, und das versucht der Verfasser schon in seinen „Gesetzen des menschlichen Herzens“ in eingehendster Weise (S. 217 ff.); aber auch obige Mathematiker suchen in der Sprache und auf dem Wege der analytischen Geometrie „die Anschauung mehr oder weniger weit in begriffliche Bildungen aufzulösen“ (Helmholtz, a. a. O. S. 51), und ihre Leistungen werden wir mit bestem Danke, aber in unserer Weise verwerthen.

Demnach kann ich dem Verfasser der „Gesetze des menschlichen Herzens“ und vorliegender Schrift zwar nicht in Allem beistimmen, aber ich fühle mich verpflichtet, diese Schriften Jedem, dem es Ernst ist mit Philosophie, warm zu empfehlen.

Günther Thiele.

Eine Erwiderung des Hrn. Dr. Jacobson auf meine Recension seiner Schrift „Ueber die Beziehungen zwischen Kategorieen und Urtheilsformen“ (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie, 1879, Heft 4).

Da Hr. Dr. Jakobson in seiner „Erwiderung“ auf meine Recension seiner oben genannten Schrift (Bd. 74 dieser Zeitschrift)

die Controverse zwischen ihm und mir wiederum ungenau berichtet und unrichtig darstellt — denn er läßt den Hauptpunkt, um den es sich handelt, seine Erklärung, ich hätte „die abenteuerliche Behauptung" aufgestellt, „daß unser Empfinden auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe" (was ich nie und nirgend behauptet habe), unerwähnt und unberücksichtigt, und er interpretirt seine und meine Worte in einem Sinne, den sie dem Wortlaut nach nicht haben können, — da er also auch hier wiederum dieselben Fehler begeht, die ich ihm zum Vorwurf gemacht und die er hier ableugnet, so kann ich mich einer Kritik seiner Antikritik überheben und mich begnügen mit der Bitte an die für die Angelegenheit sich interessirenden Leser, meine Recension noch einmal, wenn auch nur flüchtig zu lesen. H. Ulrici.

Die Philosophie und das Leben. Akademische Antrittsrede gehalten zu Tübingen am 6. Juni 1878 von Prof. Dr. Edmund Pfleiderer. Tübingen, Fues, 1878.

Ueber die Entwickelung der Erkenntniß. Rede an die Studirenden beim Antritt des Rectorats der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten am 23. Novbr. 1878 von Dr. Carl von Voit, Professor der Physiologie. München, Rieger, 1879.

Ueber die Berechtigung des Optimismus. Rede beim Antritt des Rectorats ebenderselben Universität gehalten am 29. Novbr. 1879 von Dr. Carl von Prantl. München, Kaiser, 1880.

Drei akademische Reden von zwei hervorragenden Philosophen und einem ebenso hervorragenden Physiologen über drei verschiedene philosophische Fragen, und doch nach Richtung und Inhalt in wesentlicher Uebereinstimmung unter einander, — das ist heutzutage, gegenüber der fluthenden Masse philosophischer Schriften des verschiedensten Kalibers, eine so seltene Erscheinung, daß sie schon darum allgemeine Beachtung verdienen.

Pfleiderer's Rede ist nicht nur der Zeit nach die älteste, sondern auch dem Inhalt nach die umfassendste. Denn um zu zeigen, daß die Philosophie, wie sie in ihrem Ursprunge aus dem Leben hervorgehe, so auch in ihrem Ziele auf das Leben hin- und zurückgehe, erörtert er die Entstehung, die Stellung und Aufgabe der Philosophie und ihr Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften, zu Recht und Sitte, zu Kunst und Religion. Er beginnt daher mit dem erkenntnißtheoretischen Problem. Er erklärt seine Zustimmung zu dem heutzutage modischen Losungswort „des Rückgangs auf Kant", aber nur insofern als „das punctum saliens" dieses Rückgangs Kant's energischer Versuch „einer Synthese von Empirismus und Rationalismus" oder sein Bemühen sey, „Erfahrung und freies Denken gleichermaßen zu ihrem Rechte kommen zu lassen". Denn Kant habe ganz Recht: in materialer Hinsicht gebe es nun einmal keine reale Vor-

stellung, nichts Inhaltliches oder Essentielles in unsrem Bewußtseyn, das nicht aus der Erfahrung stammte, — Nichts, was nicht receptiv vom auffassenden Geiste hinzunehmen oder als Thatsache einfach zu acceptiren wäre. Aber erst durch „das constructive Denken" werde die bloße Anerkennung des Thatsächlichen zur Erkenntniß, die Masse des empirisch Gegebenen in Zusammenhang gebracht, und damit erst könne von Wissenschaft die Rede seyn (S. 8 ff.).

Mit diesem erkenntnißtheoretischen Grundgedanken stimmt zunächst v. Prantl schon insofern überein, als er den Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier darein setzt, daß der Mensch „zu einem die Persönlichkeit in sich schließenden Ich-Bewußtseyn gelangt, in welchem die Unterscheidung und zugleich Wechselbeziehung zwischen Subject und Object ermöglicht ist" (S. 12). Denn dem Menschen ist das Object nicht wie dem Thiere der bloße phänomenale Reflex seiner subjectiven Empfindungen, Triebe und Bedürfnisse, sondern er „unterscheidet" es als an sich bestehendes Ding von seiner Subjectivität, von seinen Sinnesempfindungen, Perceptionen, Vorstellungen 2c.; und diese Unterscheidung ist die Grundbedingung des Erkennens und Wissens. Sie aber und ihre Ergebnisse (die bewußten Object-Vorstellungen), stammen nicht aus der Erfahrung, sondern müssen bereits entstanden seyn, wenn die Erfahrung zu Erkenntniß und Wissenschaft führen soll. Prantl stimmt aber auch insofern mit Pfleiderer überein, als nach ihm die Wissenschaft aus „einem allumfassenden sowohl das eigene Ich als die ganze uns zugängliche Welt umspannenden Wissensdurste" hervorgeht. Denn die Welt als dieses Ganze liegt schlechthin außerhalb der Erfahrung, ist eine Vorstellung, die nicht von und aus der Erfahrung, sondern nur von jenem constructiven, das Empirischgegebene in Zusammenhang bringenden Denken ausgehen kann.

Wenn v. Voit erklärt: „auf den durch die Anstöße der Außenwelt veranlaßten Sinnesempfindungen beruhe unsre gesammte Kenntniß der Welt" (S. 6), so könnte es scheinen, als huldige er dem alten, neuerdings wieder aufgewärmten Sensualismus, der da meint, daß die Sinnlichkeit allein die Quelle des gesammten Inhalts unsres Bewußtseyns, also auch unsrer (vermeintlichen) Erkenntnisse sey. Allein der Schein löst sich, wenn er weiterhin bemerkt: „Die durch die äußern Eindrücke hervorgerufenen Empfindungen sind auch die Erwecker der übrigen geistigen Thätigkeiten", und ausdrücklich hinzufügt: „Die reinen Empfindungen werden, von den ersten Lebenstagen an, weiter verarbeitet durch besondre der Seele eingepflanzte Vermögen, durch welche dieselbe zu jeder Wirkung eine Ursache zu suchen und alle Vorstellungen in die Form von Raum und Zeit einzuordnen ge-

zwungen ist. Diese Vermögen sind nicht Producte der Erfahrung, nicht erworben, sie müssen vielmehr vor jeder Erfahrung gegeben seyn, sonst wäre es nicht möglich, die Empfindungen auszulegen und Erfahrungen zu sammeln" (S. 12). Ja, v. Voit schließt sogar die Metaphysik keineswegs, wie die meisten modernen Physiologen und physiologischen Psychologen, vom Gebiete der wissenschaftlichen Forschung aus. Denn nach ihm erstreckt sich dieselbe nicht nur auf die Vorgänge in der Natur, die Thatsachen der Geschichte, die Entwickelung der Cultur, die Phänomene der Seele, sondern auch auf die Gesetze der Gedankenbildung, die Gründe des Schönen und Sittlichen, die Begriffe von Recht und Unrecht, und auf das Ziel und den Zweck des menschlichen Daseyns, die menschliche Bestimmung (S. 22). Schon damit überschreitet sie die Region des Physischen und betritt die Schwelle des Metaphysischen. Ausdrücklich aber fügt er hinzu: Wie es Niemandem, der in einer weithin menschenleeren Gegend eine Taschenuhr fände, einfallen werde zu schließen, daß die Uhr von den die Bäume bevölkernden Affen verfertigt worden sey, so „können wir bei Betrachtung der Welt mit allen ihren wundersamen Gebilden und Erscheinungen — welche die Forschungsobjecte der verschiedenen einzelnen Wissenschaften sind — folgerichtig keinen andern Schluß ziehn, als daß auch sie wie jede Wirkung ihre Ursache haben muß, und daß dieselbe nicht eine der menschlichen oder irdischen gleich befähigte Kraft ist, sondern eine über ihr stehende. Diese Folgerung ist so gerechtfertigt und so sicher als irgend ein andrer Schluß, der je von einem Menschen gemacht worden ist" (S. 24).

Aus diesen Sätzen ergibt sich ihm, daß „jede Wissenschaft ein unentbehrliches Glied eines Ganzen, des großen Organismus der Erkenntniß der Welt, ist, das die übrigen Glieder durch Uebermittelung von Erfahrungen und Gedanken mitbedingt". Damit aber ist implicite ausgesprochen, worin ihm die Aufgabe der Philosophie und ihr Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften besteht. Sie kann keine andre seyn als die Zusammenfassung der vielen unentbehrlichen Einzelwissenschaften zur Einheit dieses Ganzen, das er treffend als Organismus bezeichnet und somit als ein lebendiges, in sich harmonisches, auf bestimmte Principien gegründetes, zweck- und gesetzmäßig sich entwickelndes System unsrer Erkenntnisse faßt.

Mit dieser Begriffsbestimmung der Philosophie stimmt wiederum Pfleiderer seinerseits überein, wenn er bemerkt: Es herrsche im Wesentlichen ein genügender Einklang darüber, welche Gebiete und Fragen von der Philosophie und nur von ihr zu bearbeiten seyen. Man pflege sie die Principienwissenschaft zu nennen. Und dieß habe für's Erste den Sinn, daß sie als

Psychologie, Logik, Ethik und Aesthetik Dasjenige zu behandeln hat, was für uns das Allererste ist und was den festen Standort oder principiellen Ausgangspunkt für sämmtliches Weitere gewährt, nämlich die Innenwelt. Für's Andre liege ihr ob, die Principien aller andern Wissenschaften zu eruiren, welche entweder außen oder innen oder meist auf beiden Gebieten zugleich liegen. Es ergebe das die obersten formalen Principien oder die Logik, im weiteren Sinne die Erkenntnißlehre überhaupt, und die obersten materialen Momente oder die Metaphysik, die als materiale Stammwissenschaft in die noch übrigen philosophischen Wissenschaften, der Religionsphilosophie, Rechts- und Geschichtsphilosophie u. dergl. sich verästele. Zur Lösung der in diesem ihren Begriff als Principienwissenschaft liegenden Aufgabe gewähren der Philosophie die verschiedenen auf die äußere Erfahrung sich stützenden Fachwissenschaften, z. B. die Naturwissenschaften, zwar das nöthige Material zu weiterer Verwerthung. Ihren heimischen vertrauten Boden aber bilde die innere Erfahrung. Und dazu endlich geselle sich das constructive Denken als eine Function, welche gerade für die principiellen Aufgaben der Philosophie grundwichtig genannt werden müsse (S. 19 f.).

Bei v. Prantl finden wir zwar keine ausdrückliche Begriffsbestimmung der Philosophie; aber auch er stimmt doch implicite und principiell mit Pfleiderer und v. Voit überein, wenn er erklärt: „Der Werth des Menschen besteht darin, daß in den psychischen Kräften desselben eine Entwickelung ermöglicht ist, in welcher ein subjectives Ich-Bewußtseyn eine wesenseinheitliche Wechselbeziehung mit der Objectivität bethätigt und dabei zugleich kraft einer Allgemeinheit die Einzelindividuen umfaßt und überragt. Dieses Allgemeine, mag es in leisen keimartigen Anfängen oder in reicherer Gestaltung, mag es in Sitte und Sittlichkeit oder in Recht und Staat oder in Kunst, Religion und Wissenschaft auftreten, bezeichnen wir mit dem einheitlichen Begriff des **Idealen**, welcher uns sonach als untrennbar vom Menschenwesen gilt" (S. 17 f.). Diese principielle These vom Werth und der Bedeutung des Allgemeinen, Idealen kann nicht das Ergebniß einer bloß auf die Erfahrung sich stützenden Wissenschaft und wissenschaftlichen Forschung seyn. Denn die bloße Erfahrung zeigt uns nichts Allgemeines, nichts Ideales. So gewiß dieß Ideale nicht nur in Sitte und Sittlichkeit, Recht und Staat, Kunst und Religion, sondern auch in der „Wissenschaft" selbst auftritt, so gewiß fordert es eine Wissenschaft, welche es selbst zum Gegenstande ihrer Forschung macht und nachzuweisen hat, daß dieß Ideale bestehe und in allen Gebieten des menschlichen Daseyns sich bethätige. Und diese Wissenschaft kann nur die Philosophie seyn, die, sofern sie eben das Allgemeine, allen

Wissenschaften Gemeinsame, allen gleich Wesentliche (Fundamentale — Principielle) nachweist und darlegt, das sie alle umfassende Ganze repräsentirt.

Wenn endlich v. Prantl's Rede darzuthun sucht, daß dieß Allgemeine, Ideale den wahren „Werth" des menschlichen Wesens ausmache, und daß das Bewußtseyn dieses unverlierbaren Werthes und das aus ihm quellende Streben des Menschen, ihn auch in seinem Leben, seinem Wollen und Wirken geltend zu machen, ihm eine Befriedigung gewähre, die alle einzelnen Uebel, Leiden und Trübsal weit überrage und auf welcher die unwiderlegliche Berechtigung des Optimismus gegenüber dem Mode gewordenen Pessimismus beruhe, so stimmen ihm darin Pfleiderer und v. Voit zwar nicht ausdrücklich bei. Aber wenn v. Voit seinen „jungen Freunden" (den Studenten) zuruft: „Ich weiß wohl, daß es anfangs recht schwer hält, sich die Erkenntniß, die den Menschen nicht nur geistig, sondern auch sittlich erhebt, indem sie den Sinn auf die ideale Aufgabe richtet, zu eigen zu machen; es ist in der ersten Zeit eine Mühe und noch keine Lust; aber glauben Sie einem Manne, der ein warmes Herz für seine Schüler hat und viele Jünglinge in ihrer geistigen Ausbildung hat verfolgen können: der Lohn und der Segen bleibt nicht aus, der herrlichste, welcher auf dieser Erde zu vergeben ist; denn die Arbeit wird allmälig zum Quell des höchsten Genusses" (S. 28), — so bestätigt er implicite v. Prantl's These vom Werth des Idealen und der fundamentalen Berechtigung des Optimismus. Und da v. Prantl in letzterer Beziehung mit Pfleiderer's Schrift über den modernen Pessimismus (Berlin, 1875) im Wesentlichen übereinstimmt, so herrscht auch zwischen ihnen beiden in diesem Punkte Einstimmigkeit. Außerdem beruft sich Pfleiderer ausdrücklich auf Schelling's Erklärung: „Könnte man aus dem Staat und öffentlichen Leben Alles herausziehen, was darin Metaphysik ist, sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen: wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend; wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland." Damit sagt er in andern Worten dasselbe was v. Voit meint, und stimmt mithin auch der These Prantl's vom Werth und der Bedeutung des Idealen bei.

Ich brauche schließlich wohl kaum ausdrücklich zu bemerken, weil es der Leser bereits zwischen den Zeilen gelesen haben wird, daß auch ich mit dem dargelegten Inhalt der drei Reden vollkommen einverstanden bin. **H. Ulrici.**

Bibliographie.

P. Albert: Variétés morales et littéraires. London et Paris, Hachette, 1879.
Aristotle's Moral Philosophy. Translations of the Nicomachean Ethics,

and of the Paraphrase of Andronicus; together with Philosophical Essays etc. By W. M. Hatch. London, Murray, 1880.
J. P. B.: An Essay on Spiritual Evolution, considered in its Bearing upon Modern Spiritualism, Science and Religion. London, Trübner, 1880.
A. Balfour: A Defence of Philosophical Doubt. London, Macmillan, 1879.
G. Barzellotti: The Ethics of Positivism. New York, Somerby, 1879.
Bascom: Ethics; or, Science of Duty. London, 1880.
M. Beaunis: Nouveaux éléments de Physiologie humaine. Paris, Baillière, 1879.
E. Beckett: On the Origin of the Laws of Nature. London, Society for promoting christian knowledge, 1879.
G. Behncke: De Cicerone Epicureorum philosophiae existimatore et judice. Berlin, Weber, 1879 (1 M.).
F. Bernard: Eléments de philosophie. Paris, Belin, 1879.
G. Biedermann: Philosophie als Begriffswissenschaft. Thl. III. Die Lebensweisheit. Prag, Tempsky, 1880 (6 M.).
F. Bonatelli: Intorno allo svolgimento psicologico delle idee di esistenza e di possibilità. Padova, 1880.
Braitmaier: Die poetische Theorie Gottsched's u. der Schweizer. Tübingen, Fues, 1879 (1, 50).
B. G. Brown: Geometry, Old and New; its Problems and Principles. St. Louis, 1879.
S. Brunner: Das Buch der Natur mit oder ohne Verfasser? Aphorismen zur Beleuchtung der Darwinslehre. Wien, Mayer, 1879 (72 Pf.).
R. M. Bucke: Man's Moral Nature. London, 1880.
J. Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion. London, Maclehose, 1880.
T. Case: The Elements of Aristotle's Logic, following the order of Trendelenburg. With Introduction etc. London, Thornton, 1880.
C. Caspari: Die Grundprobleme der Erkenntnißtheorie. Neue (Titel-) Ausg. Berlin, Hofmann, 1880 (12 M.).
M. C. Ciceronis de Natura Deorum libri tres. With Introduction and Commentary by J. B. Mayor. Cambridge University Press, 1880.
— — — de Officiis libri tres. With marginal Analysis etc. by H. A. Holden. 3 Edition. Ibid. 1880.
W. K. Clifford: Seeing and Thinking. London, Macmillan, 1879.
W. Crookes: Strahlende Materie oder der 4te Aggregat-Zustand. Vortrag. Deutsch von H. Gretschel. Leipzig, Quandt, 1879 (1, 50).
G. Doublet: L'âme, sa nature d'après l'antiquité, avec une lettre de M. Laboulaye. Caen, Leblanc-Hardel, 1879.
R. K. Douglas: Confucianism and Taouism. London, Society for promoting Christian knowledge, 1879.
Doxographi graeci. Collegit etc. H. Diels. Berlin, G. Reimer, 1879 (24 M.).
E. Dühring: Robert Mayer der Galilei des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen u. Schicksale. Chemnitz, Schmeitzner, 1879 (4 M.).
Epictetus' Discourses; with the Encheiridion and Fragments. Translated, with Notes, a Life of Epictetus, and a View of his Philosophy. By G. Long. London, Bell, 1879.
A. Espinas: La Philosophie expérimentale en Italie. Paris, 1880.
R. Eucken: Ueber Bilder u. Gleichnisse in der Philosophie. Festschrift. Leipzig, Veit, 1880 (60 Pf.).
A. Fouillée: Histoire de la Philosophie. Nouvelle édition. Paris, Delagrave, 1879.
Galeni libellum περὶ ἐθῶν recensuit J. Müller. Erlangen, Deichert, 1879 (60 Pf.).

A. Gaul: Beiträge zur Welt- u. Menschenkunde. Groyen, Grebel, 1879 (1, 25).

General Sketch of the History of Pantheism. Vol. II. From the Age of Spinoza to the Commencement of the XIXth Century. London, Deacon, 1879.

G. W. Gent: A Synopsis and Summary of the Republic of Plato. With a Prefatory Excursus upon the Platonic Philosophy. London, Thornton, 1880.

C. Giordano: Delle origini e dei progressi delle Scienze Fisiche. Casale, 1879.

H. Girard: La philosophie scientifique: science, art, philosophie. Bruxelles, Muquard, 1879.

C. Grapengießer: Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik. Zur Widerlegung der Schrift von Dr. F. v. Wangenheim: „Vertheidigung Kant's gegen Fries." Jena, Frommann, 1878.

G. Graue: Darwinismus und Sittlichkeit. Berlin, Habel, 1879 (1, 60).

N. Grote: Psicologiya Tchourstvovanié (Psychologie des Gefühls), izviéstiya etc. T. IV. Petersburg, 1879.

G. Grote: Aristotle. New Edition, with Additions. London, Murray, 1880.

Grube: Die Naturphilosophie der Chinesen. Petersburg, 1879.

C. Gutberlet: Lehrbuch der Philosophie. Thl. II. Die Metaphysik. Münster, Theissing, 1880 (2, 40).

J. Haupt: Beiträge zur Literatur der deutschen Mystiker. II. Hartung von Erfurt. Wien, Gerold, 1879 (1, 60).

R. Haym: Herder nach seinem Leben u. seinen Werken. Erster Band 2te Hälfte. Berlin, Gärtner, 1880 (9 M.).

Héliu: La loi unique et suprême. 1 partie: Genese spirituelle. Paris, Brasseur, 1879.

Th. Hobbes of Malmesbury: Leviathan; or, the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth. A new Reprint. London, Thornton, 1880.

Horn: Lessing, Jesus und Kant. Zur 100jähr. Gedenkfeier von Nathan d. Weisen u. der Erziehung des Menschengeschlechts. Wien, Gerold, 1880 (3, 20).

D. Hume: Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes. Uebersetzt ꝛc. von J. H. v. Kirchmann. 3. Aufl. Leipzig, Koschny, 1880 (1, 50).

G. Huyssen: Fünf Capitel zur idealen Seite der Pädagogik. Barmen, Klein, 1879 (4 M.).

P. Janet: Traité élémentaire de philosophie. 1er fascicule: Psychologie. Paris, Delagrave, 1880.

E. Joyau: Platonis Protagoras sive Socratica de natura virtutis doctrina. Paris, Baillière, 1879.

— — —: De l'Invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu. Ibid. 1879.

Justini opera addubitata. Ed. J. C. T. de Otto. Ed. III. Jena, Fischer, 1879 (8 M.).

J. Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Herausg. ꝛc. von J. H. v. Kirchmann. 3. Aufl. Leipzig, Koschny, 1880 (1, 50).

Kant's Critique of Practical Reason and other works of the Theory of Ethics. Translated by T. K. Abbot. London, Longmans, 1879.

M. Lamey: Leibniz u. das Studium der Wissenschaften in einem Kloster. Münster, Aschendorff, 1879 (60 Pf.).

P. Leblois: Etudes psychologiques. Paris, Baillière, 1879.

A. Lefèvre: L'homme à travers les âges: essais de critique historique. Paris, Reinwald, 1880.

G. H. Lewes: Problems of Life and Mind. Third Series (continued). London, Trübner, 1879.

W. L. Lindsay: Mind in the Lower Animals in Health and Disease. London, Paul, 1879.

O. Lorenz: Begriff und Wesen des Uebels. Inaug.-Dissert. Halle 1880.

F. Luciani: Delle funzioni dei lobi anteriori del cervello umano (sull' origine e sulla sede della parola). Milano, 1879.
T. Mamiani: Critica delle Rivelazioni; mistica dottrina del pastore Gionata Beverley di Charlestown. Frammenti pubblicati da T. M. in appendice al suo libro: La Religione dell' avvenire. Milano, Treves, 1880.
J. Mayr: Voltaire-Studien. Wien, Gerold, 1880 (2 M.).
J. McCosh: The Emotions. New York, Scribner (London, Macmillan) 1880.
J. St. Mill: Ueber Frauenemancipation. Plato. Arbeiterfrage. Socialismus. Uebers. v. S. Freud. Leipzig, Fues, 1880 (3 M.).
J. J. Mohr: Gedanken über Leben und Kunst. Frankfurt, Mahlau, 1880 (2 M.).
A. Montagu: Cours de philosophie scientifique et ses conséquences sociales. Paris, 1880 (3, 50).
J. Morley: Diderot and the Encyclopaedists. London, Chapman & Hall, 1880.
G. E. Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. 2te (Titel-) Ausg. Berlin, Hofmann, 1879 (7 M.).
E. Naville: La logique de l'hypothèse. Paris, Baillière, 1880.
De Negri: Elementi di Filosofia. Livorno, 1880.
A. Netter: De l'intuition dans les découvertes et inventions etc. Strassburg, Treuttel & Würz, 1880 (2, 60).
F. Nietzsche: Der Wandrer u. sein Schatten. 2. u. letzter Nachtrag etc. Chemnitz, Schmeitzner, 1880 (6 M.).
Olymp: Aesthetische Zeitung. Red. v. A. Fastenrath. Leipzig, Friedrich, 1880 (10 M.).
F. Paulhan: La psychologie de l'esprit. Paris, Baillière, 1880.
Personality the Beginning and End of Metaphysics, and the Necessary Assumption in all Positive Philosophy. London, Blackwood, 1879.
Platon's Gastmahl. Uebers. etc. von A. Jung. Leipzig, Koschny, 1880 (3 M.).
G. Portig: Religion u. Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniß. Iserlohn, Bädecker, 1880 (16 M.).
A. H. Post: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. 1. Bd. Oldenburg, Schulze, 1880 (5, 40).
C. v. Prantl: Die Berechtigung des Optimismus. Rede etc. München, Kaiser, 1880 (60 Pf.).
E. Quinet: La création. 3me édition. Paris, Baillière, 1880.
— — —: L'esprit nouveau. 4me édition. Ibid. 1880.
L. Ramorino: Postille critiche ed esegetiche al Protagora di Platone. Torino, 1879.
— — —: In Platonis Protagoram explanationes. Ibid. 1880.
F. Redtenbacher: Geistige Bedeutung der Mechanik u. geschichtliche Skizze der Entdeckung ihrer Principien. Vortrag. München, Bassermann, 1879 (2, 40).
A. Renaud: Curiosités de l'histoire du progrès. Paris, Charpentier, 1879.
A. Renard: Les philosophes et la philosophie. Histoire, critique et doctrine. Paris, 1880.
E. Rey: La Evoluzione secondo le teorie del Transformismo. Roma, Tip. Elzeviriana, 1880.
Richter: Ueber den Spiritismus. Vortrag. Hildesheim, Lax, 1880 (80 Pf.).
E. Rouvière: Eléments de la philosophie. 1 fasc. Nancy, Berger-Levrault, 1879.
G. Roskoff: Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig, Brockhaus, 1880 (4 M.).
Royer: De vita secundum Aristotelem. Dijon, 1879.
M. Schasler: Das Reich der Ironie in culturgeschichtl. u. ästhetischer Beziehung. Berlin, Habel, 1880 (1, 80).
G. H. Schneider: Herrn Prof. Dr. Jäger's vermeintliche Entdeckung der Seele. Eine Widerlegung. Leipzig, Abel, 1879 (60 Pf.).
— — —: Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe etc. Ebend. 1880 (6 M.).

Schopenhauer: Pensées, maximes et fragments, traduits, annotés etc. par J. Bourdeau. Paris, Baillière, 1880.
C. Schulz: Die Beweise für das Dasein Gottes und die Gotteserkenntniß. Halle, Buchh. des Waisenhauses, 1879 (2 M.).
L. Schütz: Einleitung in die Philosophie. Paderborn, Schöningh, 1879 (1, 60).
G. Sergi: Elementi di Psicologia. Messina, Ribera, 1879.
J. C. Shairp: Studies in Poetry and Philosophy. 3 edition. London, Douglas, 1879.
P. Siciliani: Prolegomènes à la psychogénie moderne, trad. de l'Ital. par A. Herzen. Paris, Baillière, 1879.
— — —: La scienza dell' Educazione nelle Scuole Italiane. Bologna, 1879.
A. Silberstein: Die Bibel der Natur. Offenbarungen der fortschreitenden Vernunft. 4te Aufl. Leipzig, Eckerlein, 1879 (2, 50).
H. Spencer: Ceremonial Institutions. Being Part IV of the Principles of Sociology. London, William & Norgate, 1879.
L. Strümpell: Psychologische Pädagogik. Leipzig, 1880.
C. Stugau: Philosophische Briefe an eine Frau. Leipzig, Haessel, 1879 (5 M.).
W. M. Thomson: Word, Work, and Will. Collected Papers. London, Murray, 1880.
Thoughts on Theism; with Suggestions towards a Public Religious Service in Harmony with modern Science and Philosophy. 6th Edition. London, Trübner, 1879.
Fr. Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Thl. Die Neuzeit. 5. Aufl. Bearbeitet u. herausgegeben v. Dr. M. Heinze. Berlin, Mittler, 1880 (7 M.).
Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin 16 u. 17. Heft. Leipzig, Koschny, 1880 (2, 40).
T. Vignoli: Mito e Scienza. Saggio. Milano, Dumolard, 1879.
M. Vujić: Ueber Substanz und Causalität. Inaug.-Differt. Leipzig, 1879.
L. F. Ward: Haeckel's Genesis of Man, or History of the development of the Human Race. Being a Review etc. Philadelphia, Stern, 1880.
A. van Weddingen: L'Encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne. Paris, Palmé, 1879.
L. Weis: Idealrealismus u. Materialismus. Neue (Titel-) Ausg. Berlin, Hoffmann, 1879 (3 M.).
A. M. Weiß: Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Sittenlehre. Freiburg, Herder, 1880. Bd. 2 (6 M.).
F. E. Weatherley: The Rudiments of Logic. London, Thornton, 1880.
H. Wolff: Logik und Sprachphilosophie. Eine Kritik des Verstandes. Berlin, Denicke, 1880 (10 M.).
T. D. Woolsey: Communism and Socialism in their History and Theory. New York, Scribner, 1880.
Ch. H. Zeller: Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift u. Erfahrung. 6. Aufl. Calw, Vereinsbuchh., 1879 (70 Pf.).
Th. Ziegler: Die Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen. Tübingen, Fues, 1879 (1, 20).
O. Zöckler: Die Lehre vom Urstand des Menschen geschichtlich u. dogmatisch-apologetisch untersucht. Gütersloh, Bertelsmann, 1880 (5, 40).
H. Zoepfl: Grundriß über Rechtsphilosophie. 2. (Titel-) Ausg. Berlin, Hofmann, 1879 (4 M.).
A. Zuckschwerdt: Der Fundamental-Satz im System der Wahrheit. Berlin, Heymann, 1880 (1, 80).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

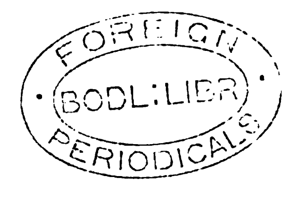
Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle.
auswärt. Mitglied der Accademia di scienze e lettere zu Palermo und der Accademia dei Lincei zu Rom, Ehrenmitglied der Société scientifique d'études psychologiques de Paris.



Neue Folge.

Siebenundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1880.

Inhalt.

Kantischer Kritizismus und englische Philosophie

von
Prof. Dr. Edmund Pfleiderer
in Tübingen.

Erster Artikel.

Auf Rückgang zu Kant lautet, wie Jedermann weiß, schon seit Geraumem die Losung unserer philosophischen Bewegung. Es liegt darin etwas vollkommen Wahres und Berechtigtes, dessen Anerkennung auch wir trotz aller mitunterlaufenden Uebertreibungen der Parole noch niemals verweigert haben. Allein in ihrer faktischen Ausführung hat jene retrograde Bewegung nachgerade den Charakter der Krebsgeschwüre angenommen. Mehr und mehr breitet sie sich an dem ergriffenen Objekte der deutschen Philosophie aus, und unversehens werden Theile von dem zersetzenden Rückbildungsprozesse mitergriffen, welche man am Anfang noch für ganz gesund und lebensfähig gehalten hatte.

Zuerst hieß der Zielpunkt schlechtweg „Kant", und es wurden nur die nachkantischen Systeme der „Epigonen" kassirt. Indessen kam man bald darauf, daß man eigentlich doch nur den theoretischen Kant der Kritik der reinen Vernunft als rettenden Heros der Vergangenheit meine, während Einem in seiner Kritik der praktischen Vernunft u. s. w. bereits der „große Abfall" entgegentrat. Jetzt endlich thun die Resolutesten unter den Rückgängern den dritten und annähernd letzten Schritt, welchen freilich ängstlichere oder einsichtigere Gemüther schon längst, z. B. namentlich bei dem Meteor der Lange'schen Geschichte des Materialismus voraussahen. Auf politischem Gebiet werden ab und zu die Liberalen von den Radikalen und diese zuletzt von noch Radikaleren übertrumpft. Nicht anders in unserem Fall.

Um von kleineren und mehr gelegentlichen Kundgebungen abzusehen, nenne ich nur das zweibändige Werk von H. Wolff

über „Spekulation und Philosophie“, Berlin 1878. Offen und leidenschaftlich wird hier erklärt, daß wir nach rückwärts bei „Kant dem Kritiker“ durchaus nicht Halt machen dürfen. Denn während Andere an ihm die heilende Panacée der philosophischen Zeitschäden zu besitzen glaubten, so sey er vielmehr die Quelle alles neueren Uebels und geradezu die Pandorabüchse der ganzen deutschen Philosophie. An ihn als an einen gründlich verfehlten und werthlosen spekulativen Rationalismus haben sich ganz folgerichtig und nothwendig alle weiteren „sophistisch-dialektischen Gedankenspielereien, Begriffsdichtungen und Träumereien“ angeschlossen, welche die heutige deutsche Philosophie eben zu ihrer völligen Entwerthung und Kreditlosigkeit im allgemeinen und besonders auch im studentischen Bewußtseyn gebracht haben. Zum Ersatz greife die hungernde Zeit nach einem geistlosen Materialismus oder verfalle dem trostlosesten skeptischen Nihilismus — lauter Fatalitäten, an welchen schließlich Niemand anderes, als der spekulative Rationalismus duce Kant die letzte Schuld trage; denn er versäume es, dem ewigen Bedürfniß des Menschengeistes nach Philosophie mit einer gesunden Nahrung entgegen zu kommen. Höchstens könne man bei dem üblichen Rückgang auf den Königsberger Weisen den vorkritischen Kant gelten lassen, sofern derselbe allein hier in den einzig richtigen Bahnen der ausgezeichneten englischen Meister wandle.

Daraus folgt aber unseres Erachtens ganz natürlich, daß, wer ganz sicher gehen will, die Wahrheit lieber gleich aus erster Hand bezieht und sich den Zwischenhandel auch des vorkritischen Kant ganz ersparen kann. Quod erat demonstrandum! Wir wußten schon längst, daß dieß das letzte Wort bei gar Vielen, wenn auch gewiß nicht bei Allen von dieser Richtung sey, und daß sie sich erst mit der Landung in dem bergenden englischen Hafen versorgt und aufgehoben wissen werden, als wäre das Vater Abrahams Schoos!

Ich habe bereits bemerkt, daß über Kant's zweites Hauptwerk, die Kritik der praktischen Vernunft sammt zugehörigen Schriften schon lange die bedauernde oder höhnische

Todtenklage „What a fall!“ ergangen ist. Allein wie mir scheint, so bezog sich dieß zunächst vornehmlich auf ihre bekannte Rekonstruktion der drei metaphysischen Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, denen die moderne Bildung zumal der Kulturkampfszeit schon aus materialen Gründen und abgesehen von methodologischen Bedenken zum Voraus herzlich abgeneigt ist.

Nun ist es aber interessant und im Grund genommen ganz folgerichtig, wenn auch abgesehen von jener halbtheoretischen Rehabilitation metaphysischer Momente, das Verhängniß der retrograden Entwicklung neuestens ausdrücklich und mit nicht geringerer Heftigkeit, als vorhin der Gegner des theoretischen Kritizismus, sich zugleich gegen den speziell ethischen Inhalt der Kritik der praktischen Vernunft und des ethischen Kritizismus überhaupt wendet. Ich habe hier vor Allem das Buch von Gizycki über „Die Ethik David Hume's in ihrer geschichtlichen Stellung“ Breslau 1878 im Auge, um ähnliche Kundgebungen wiederum mehr nebenbei zu berücksichtigen. Es ist dieß das vollkommene praktische Seitenstück zu Wolff's theoretischem Buch über „Spekulation und Philosophie“. Denn soweit sich überhaupt bei einem so widerspruchsvollen Autor, wie Gizycki, Eine Ansicht als die seinige fixiren und herausheben läßt, so sieht er in der ganzen deutsch-philosophischen — und theologischen — Ethik nur Spinnengewebe ohne realen Werth; speziell aber die Weltanschauungen Kant's und Fichte's werden wegen ihres „Naturhasses“ geradezu als „unethische“ bezeichnet und jedenfalls auch ihnen ein hölzernes Operiren mit tönenden Deklamationen und Worten vorgeworfen. Wenn der Verfasser den traurigen Stand der wissenschaftlichen Ethik in Deutschland so lebhaft schildert, als Wolff unsere allgemeine philosophische Heruntergekommenheit, so läßt jener sogar durchblicken, daß hieran eben wieder der alte Kant mit seiner so gründlich verfehlten und dennoch als Auktorität imponirenden Moral die Hauptschuld trage.

Nehmen wir Beides zusammen, was über die Anfechtung des theoretischen und praktischen Kritizismus von Kant hier skizzirt wurde, so ergibt sich als Resultat, daß der sogenannte

Neukantianismus nur ein paar Jahrzehnte gebraucht hat, um bei den Fortgeschrittensten nunmehr in kompleten Anti-Kantianismus umzuschlagen. Mit dem Letzteren ist aber zugleich eine Verwerfung der gesammten bisherigen deutschen Philosophie gegeben; denn „so das geschieht am grünen Holz, was soll am dürren werden?“ Nicht blos fallen unbesehen alle die großen Nachkantianer weg, unter welche wenigstens Wolff aus der Zahl der Heutigen unverkennbar z. B. auch den so nüchternen und vorsichtigen Lotze als idealistischen Anhänger der Leibniz'schen „Geistertheorie“ sive Monadologie rechnet (S. XVIII); auch von Leibniz kann selbstverständlich keine Rede mehr seyn, so klar es dem Unbefangenen ist, daß dessen Metaphysik mehr als jede frühere, gerade den heutigen naturphilosophischen Bedürfnissen weitaus am Besten entspräche. Außerdem werden natürlich die Rationalisten Cartesius und Spinoza in das Verwerfungsurtheil mit hereingezogen, während im Alterthum nach Lange's bekannter Umdrehung der Werthe ein Plato und Aristoteles tief unter Leucipp, Demokrit, Epikur und Lukrez zu stehen kommen.

Was bleibt da noch in der vornehmlich maßgebenden neueren Philosophie als Position nach allen diesen Negationen und als sympathische Erscheinung neben dem vielen Antipathischen übrig, da man ja doch ohne alle historische Anlehnung nicht seyn kann und will? Was ist mit anderen Worten neben der schlechthin verworfenen „Spekulation“ die allein wahre und nennenswerthe „Philosophie“? Es ist „das bewunderungswürdige Volk der Engländer mit seiner allein richtigen Methode, welche immer und zu jeder Zeit so herrliche Früchte getragen hat. Auf ihr, wie schon Bako richtig erkannte, fußt ein Hobbes, auf ihr ein Locke und Hume, auf ihr in der neuesten Zeit ein Mill; und von welch unschätzbarem Werth ihre Werke sind, weiß ein Jeder“. Also kann auch uns Deutschen „nach dem in unseren Tagen erfolgten kräftig nationalen Aufschwung“ nur die Hinwendung zu den antispekulativen Engländern helfen (Wolff S. XIV.). Es sind für die Ethik „die positiv werthvollen und endgültig gesicherten Resultate, welche durch die unausgesetzte Arbeit der

edelsten Denker eines ganzen Jahrhunderts in einem intellektuell und moralisch hochstehenden Volke geschaffen worden sind". Sie werden von unsern völlig unkundigen deutschen Schriftstellern in verwerflichster Weise vernachlässigt. Den unsterblichen „Newton der Moral", nemlich David Hume, oder den „Leibniz der Moral", nemlich Shaftesbury, oder den „größten Juristen der neueren Zeit", nemlich Jeremy Bentham, oder A. Smith's Theorie der moralischen Gefühle, „welche vielleicht nicht weniger von dem Genie seines unsterblichen Verfassers Zeugniß ablegt, als die späteren national-ökonomischen Arbeiten desselben" — alle diese für die Ethik unsterblichen Männer und ewigen Meisterwerke des großen Albion kennt man bei uns Deutschen entweder nicht, oder weiß sie doch bis heute entfernt nicht nach Verdienst zu würdigen. Was Wunder, daß es „gegenwärtig mit der Ethik in Deutschland in der That sehr trübe steht. Hoffen wir, daß dieselbe im neuen deutschen Reich unter günstigeren Auspizien steht, als bisher!" (So Gizycki, wenigstens wo er das Gesagte nicht nachträglich wieder bis zur Zurücknahme restringirt).

Im Interesse der Sache und der Einen gemeinsamen Wahrheit, nach welcher wir doch wohl Alle trachten oder wenigstens trachten sollen, muß man übrigens diese endliche und resolute Klärung in der philosophischen Rückgangsfrage nur höchlich willkommen heißen. Erst jetzt kann nach Beseitigung aller üblichen Amphibolien und Zweideutigkeiten Etwas herauskommen. Haben die glücklich erreichten Engländer Recht: gut, dann stellen wir uns unumwunden auf ihren Boden und arbeiten auf ihrer Basis weiter. Haben sie dagegen Unrecht oder leiden sie wenigstens an der bedenklichsten Einseitigkeit, so kann dieß nunmehr zu Tage kommen, und die schillernden Halbheiten hören endlich einmal auf. Es wird sich dann zeigen, wo und wie man sie zu verbessern hat, oder vielmehr, wo und wie man sie von der allzurasch und obenhin kassirten außerenglischen Philosophie bereits in den entscheidenden Grundzügen verbessert vorfindet. Keinem Anderen wird dieser vorläufige Rücklauf bis zu den, unter sich solidarisch verknüpften

Engländern mehr zu Gute kommen, als eben dem Kritizismus Kant's. Denn er hat sich ausdrücklich schon jene Besserungsarbeit zur Aufgabe gemacht und sie unserer Ansicht nach in den Hauptpunkten auch trefflich oder jedenfalls hinreichend deutlich für diejenigen gelöst, welche an ihr weiterarbeiten wollen.

Ich schicke mich an, gegen die neuesten Gegner oder sogar Verächter unseres großen deutschen Philosophen diese meine alte Ansicht, welche ich soeben wieder über ihn geäußert habe, eingehend zu beleuchten und durch die genauere Prüfung der gepriesenen Engländer und des modern-philosophischen Feldgeschreis „extra Britanniam nulla salus!“ zu erhärten.

Wenn ich dabei zunächst an die genannten Werke von Wolff und Gizycki anknüpfe, so bemerke ich ausdrücklich, daß Beide für sich allein betrachtet zu einer so ernstlichen und umfassenden Beachtung weder berechtigen, noch von Ferne verpflichten würden. Denn ich kann leider nicht umhin, denselben in ihrer Geschichtsdarstellung sogar einen ungewöhnlichen Mangel an ruhiger Besonnenheit und reiflich durchdachter Arbeit vorzuwerfen. Allein nach fortgesetzter Beobachtung des Entwicklungsprozesses der letzten Jahre oder Jahrzehnte muß ich in ihnen material und formal die typischen Repräsentanten einer Richtung sehen, welche nachgerade in dem jüngeren philosophischen Deutschland weit verbreitet ist. Jene mögen vorläufig immerhin die extremsten Ultras und die am meisten vorgeschrittenen enfants terribles derselben seyn, wie ich zugeben, ja sogar hoffen will. Indessen reichen in abgeschwächterem Maße die Grundzüge ihres literarischen Wesens und die charakteristischen Hauptwendungen, welche sie lieben, erheblich über sie selbst hinaus und gehören einer ausgedehnten und äußerst rührigen Partei an, welche namentlich auch über eine einflußreiche Presse gebietet. Insofern darf wohl meine Auseinandersetzung troß ihres spezielleren Ausgangs- und Anknüpfungspunktes auf ein etwas allgemeineres Interesse Anspruch machen.

Persönlich angenehm ist ein solches Vorgehen natürlich um so weniger, je weiter der Kreis ist, auf welchen es sich mit-

bezieht. Ich hätte es deßhalb sehr gerne gesehen, wenn Einer meiner älteren und gleichgesinnten Fachgenossen es der Mühe werth gefunden hätte, seinerseits sich der kritischen Aufgabe gegenüber von einer ganzen Zeitrichtung zu unterziehen. Denn es bleibt für unser Eins immer so eine Sache, mit dem größeren Theil seiner voraussichtlichen philosophischen Koätanen fortan noch mehr als bisher auf dem Kriegsfuß zu stehen, selbst wenn sie ihre jetzigen Ansichten später wahrscheinlich beträchtlich modifiziren oder ändern. Freilich habe ich bereits an anderen Orten in kürzeren Referaten meine Ansicht über jene Bücher und ihre allgemeine Richtung ziemlich unzweideutig ausgesprochen, so daß ich bei den Betroffenen und ihren vielen Gesinnungsgenossen ja doch schon kompromittirt bin.

Allein ich werde mich hier noch um ein Ziemliches schärfer äußern und glaube hiezu das logische, wie das moralische Recht zu haben. Ausdrücklich sey dieß gegen etwaige Versuche bemerkt, zwischen meiner Behandlung hier und derjenigen in jenen kurzen Berichten einen Widerspruch herauszuklauben. Wer nur summarisch referirt, muß in Abwesenheit von genügenden Belegen auch den eventuellen Tadel beträchtlich abstumpfen und unbestimmter halten, als er es zugleich mit eingehenden Beweisen thun darf. Außerdem ziehe ich dießmal, wie bereits bemerkt, die beiden Autoren bloß noch als allgemeinere Repräsentanten einer weit über sie hinausgehenden Richtung und Denkweise in Betracht und nehme gelegentlich auch andere Kundgebungen mit herein, welche sich in ähnlichem Fahrwasser bewegen. Das Befaßtseyn in einer weitausgedehnten Zeitrichtung entschuldigt ebendamit in ziemlichem Maße die Person des Einzelnen, welcher unter ihrem Banne steht. Und so hat eine derartige Behandlungsweise, welche ausdrücklich mehr unpersönlich gehalten ist, sicherlich auch das moralische Recht, mit dem energischen Ernste sachlicher Ueberzeugung schneidiger und nachdrücklicher zu reden, als wenn man es nur mit einzelnen konkreten Persönlichkeiten zu thun hätte, deren Streben höchst wahrscheinlich ganz wohlgemeint und aufrichtig ist. Ich bin so sehr wie Einer für Friedensliebe und

noble Ruhe in allen wissenschaftlichen Diskussionen eingenommen; allein zur feigen Verwässerung der überzeugungsmäßig nöthigen Polemik und zu einem nichtssagenden Elihu-Burritismus darf das denn doch auch nicht übertrieben werden.

Uebrigens gestehe ich offen, daß ich trotz starker wissenschaftlicher und praktisch-gemüthlicher Differenzen gegenüber von der neuestens beliebten Verachtung Kant's mich der vollkommenen Objektivität und Haltung versichert weiß, welche das Bewußtseyn einer guten Sache, und, sagen wir es nur gleich offen, einer von Anfang an prinzipiell gewonnenen Auseinandersetzung gibt. Man kann das Stärkste und Anstößigste schließlich unbefangen und erregungslos lesen, wenn man die Ueberzeugung sogleich dazu hegt, daß es die Krisis der gründlichen Verfehltheit und maßlosen Ueberstürzung in sich selbst trägt.

Zunächst mag diese Behauptung in ihrer Anwendung auf jene Ansichten als eine sehr voreilige und dogmatisch unbedachte Siegesgewißheit erscheinen, wie sie obige Verfasser unserem Kant wiederholt vorwerfen. Allein ich gedenke sie zu beweisen; und zwar werde ich dieß namentlich im theoretischen Theil vornehmlich durch immanente Kritik thun, da man ja im andern Lager unsere Auffassung Kant's und seiner englischen Vorgänger zum Voraus abweist oder gar nicht anhören will. Aber man muß Stand halten und kann nicht mehr ausweichen, wenn sich zeigen läßt, daß selbst so leidenschaftlich erbitterte Gegner Kant's schließlich in den Hauptsachen von dem erstrebten englischen Ufer recht ordentlich nach dem alten Königsberg verschlagen werden und es nur natürlich nicht — Wort haben wollen.

Nach dem Bisherigen zerfällt meine Darlegung in zwei Haupttheile. Ich werde zuerst etwas kürzer die Anfechtung der Kritik der reinen Vernunft beleuchten, wobei eine kleine Rücksichtsnahme auf die moderne Behandlung des ganzen vorkritischen Kant vorausgehend am Platze seyn mag. Fürs Zweite wird es sich in genauerem systematischem Eingehen um das überwiegend gute Recht der Kritik der praktischen Vernunft und des ethischen Kritizismus überhaupt handeln.

Kant erklären, sagt K. Fischer einmal, heißt ihn historisch ableiten. In der That ist es ein großes Verdienst dieses Geschichtsschreibers der Philosophie, daß er durch obige Forderung und seinen eigenen, ihr entsprechenden Vorgang ein sehr lebhaftes Studium auch des vorkritischen Kant ins Leben gerufen hat, welcher bisher meist ignorirt oder doch nur ziemlich nebensächlich behandelt worden war. Ohne Zweifel haben die früheren minder vollständigen Darstellungen durch diesen neueren Zweig der Kantliteratur eine ganz interessante und werthvolle Bereicherung erhalten.

Indessen lassen sich dabei, soviel ich sehe, bis jetzt zwei bis drei Hauptformen oder Phasen der Behandlung unterscheiden. Völlig korrekt und nur förderlich ist es, wenn Kant's vorkritische Entwicklung und Leistung in historischer Unbefangenheit zunächst für sich aufgefaßt und selbst durch keine vorzeitige Bezugnahme auf den späteren Kritizismus desselben Mannes getrübt und entstellt wird. Zugleich aber wird jeder Unbefangene nicht vergessen, daß jedenfalls die historische Größe des Philosophen Kant doch erst vom Kritizismus an datirt. Man wird, mit andern Worten, das neuerwachte halbsubjektive Interesse für eine bisher mehr versäumte Partie nicht auch schon mit einem größeren sachlichen Interesse verwechseln, welches derselben bleibend und dauernd gebührte. Vielmehr wird sie in philosophischer Hinsicht trotzdem nur als eine Vorstufe betrachtet werden dürfen, auf welche die Hauptleistung des Mannes erst folgt, mit der er epochemachend in die Entwicklung eingegriffen hat.

Natürlich ist es möglich und immer noch interessant genug, den vorkritischen Kant auch rein für sich in monographischer Isolirung zu behandeln, so daß der spätere Kritizismus gar nicht oder nur ganz leicht mitberührt wird. Es können hiefür äußerlich literarische Gründe maßgebend seyn, deren Berechtigung ich völlig anerkenne, sofern die bereits so reichlich vorliegende Behandlung des Hauptstoffs eine derartige Beschränkung auf ein minder erschöpftes Nebengebiet räthlich macht. Oder es wird die mächtige Bewegung der darwinisch-naturwissenschaftlichen Ge-

danken unserer Zeit es nahe legen, auch Kant vor Allem nach dieser Seite hin anzusehen. Gegen eine derartige Behandlungsweise wird insolange wirklich nichts einzuwenden seyn, als sie ihre absichtliche Beschränkung auf eine Vorstufe oder auf ein philosophisch minder centrales Gebiet deutlich und ausdrücklich genug hervorhebt, um den Schein zu vermeiden, als wäre das die ächte und eigentliche Philosophie Kant's und das Folgende nur ein nebensächliches Anhängsel von weit geringerem Werth.

Kaum wird sich verkennen lassen, daß diese letztere Kautele von den vielen Darstellern des vorkritischen Kant nicht immer gehörig beachtet wurde. Und die Folge davon ist die neueste Phase seiner Behandlung, welche z. B. Wolff repräsentirt. Wie wir schon hörten, stellt dieser die bisherige Auffassung geradezu vollends auf den Kopf und erklärt, daß der Königsberger Weise nur hier „wahrhaft groß und bahnbrechend" sey, während er sich mit allem Späteren als völlig werthlosem Gespinnst „zu den Todten lege". Freilich ist es schwer abzusehen, inwiefern die Kant'sche Anfangsperiode wenigstens in eigentlich philosophischer Hinsicht jenes hohe Lob verdiene. Denn gleichzeitig wird ja immer betont, daß ihr unvergleichlicher Vorzug in dem entschiedenen Weitermachen auf den längst inaugurirten englischen Bahnen bestehe; also läge darin jedenfalls nichts wahrhaft Neues und Bahnbrechendes.

Uebrigens bleibt sich W. in dieser seiner Charakterisirung keineswegs gleich, welche auch wirklich zum Mindesten recht einseitig und deßwegen historisch undurchführbar ist. Ganz ähnlich ergeht es den meisten gar zu englischen Darstellungen des vorkritischen Kant. Der Leibnizianismus, welchem man zuerst aus sachlicher Antipathie brüsk die Thüre gewiesen, kommt immer wieder mit geschichtlicher Nothwendigkeit voll und breit zur Hinterthüre herein und erweist sich als ein ganz unzweifelhaftes und höchst wichtiges Entwicklungsmoment bei Kant (vgl. z. B. bei Wolff I, 103).

Sehen wir jedoch hievon wieder ab und fragen, unbeirrt von einer solchen totalen Umprägung der bisherigen Werthtaxa-

tion, in welchem Verhältniß denn die frühere Entwicklung und literarische Leistung unseres Philosophen zu seinen späteren epoche-machenden Werken, ruhig und nüchtern betrachtet, stehe. Ist es das Verhältniß einer stetigen Kontinuität, oder aber liegt ein Riß vor? Meist wird die Frage so formulirt, wie man auch nicht wohl anders kann; und dennoch enthält sie in ihrer kontra-diktorischen Abstraktheit etwas Mißliches. Auf Grund der histori-schen Thatsachen wird man sich allerdings für das Zweite, also für einen Riß entscheiden müssen, und nicht in vorzeitiger Apolo-getik mehr Einheit zurechtmachen dürfen, als nun einmal that-sächlich gegeben ist.

Um indessen dieß wohlgemeinte Interesse am rechten Orte doch noch zu befriedigen, bleibt von der ersten Ansicht gleichfalls soviel wahr, daß man sich den ganzen Prozeß nicht als ein atomistisch unvermitteltes Neben- oder Nacheinander von lediglich entgegengesetzten Anschauungen denken darf. Dieß wäre bei der immanenten Entwicklung eines so großen und klaren Geistes zum voraus wenig wahrscheinlich. Vielmehr wird trotz Allem die tiefere Einheit einer dialektischen Phasenordnung anzunehmen und gemäß dem geschichtlichen Thatbestand unter Fernhaltung aller sachlichen Befangenheit zu sagen seyn: Dem anfänglichen Maximum von Leibniz-Wolffianismus in formaler und namentlich materialer Beziehung war schon von Anfang an ein Gährungselement aus dem entgegengesetzten Lager beigemischt, welches sich aus einer, zuerst mehr nur allgemein normativen Anregung durch Newton-Bacon in eine speziellere Befreundung auch mit der eigentlich philosophischen Denkweise und Erkenntnißlehre der Engländer verwandelte, in dieser Form sich seinerseits bis 1766 („Träume eines Geistersehers") zu einem Maximum entwickelte und ebendamit den Leibnizianismus zu einem Minimum oder wenigstens zu einem entschiedenen Minus herunterdrückte. Nun erfolgte die Aufrüttelung aus dem „dogmatischen Schlummer" durch Hume, in welchem jedenfalls Kant den klaren Skeptiker und damit die warnende Konsequenz seiner eigenen zuletzt erreichten Station sah.

Hienach wäre der vielgenannte „dogmatische Schlummer“ zunächst weit mehr als ein empiristischer Dogmatismus zu verstehen, den es bekanntlich gleichfalls gibt; nicht aber bedeutete er vornehmlich den rationalistischen Dogmatismus, wie man ohne genauere Kenntnißnahme der historischen Genesis bisher meistens annahm. Denn von dem letzteren war ja Kant gerade damals am weitesten entfernt und brauchte ihn also nicht erst auf Hume's Aufrüttelung hin zu verlassen. Indessen floß für ihn nachträglich Beides zusammen, sofern ihm die eine, wie die andere Einseitigkeit aus einem Mangel an Prüfung des Erkenntnißvermögens oder also an Kritizismus hervorzugehen schien und es erkenntniß-theoretisch gleich verfehlt vorkam, wenn der Eine Alles „sensualisirt“ und der Andere es umgekehrt nur „intellektualisirt“. Ja man kann und muß noch weiter gehen und sagen: Je mehr für Kant das empiristische Extrem, in das er sich schließlich um 1766 hineingerathen fand, wieder mehr zurücktrat und als ein überwundener Standpunkt erschien, um so mehr nahm ihm der Begriff des Dogmatismus wieder die speziellere und gewöhnlich übliche Bedeutung an, welche ihre Spitze gegen das Extrem des Rationalismus richtet. Denn in der That waren ja seine empiristischen Vorgänger mehr als ihre Gegner wenigstens auf dem Weg zur Kritik, wie dieß namentlich von dem wackeren Locke gilt; auch hatte ihr erkenntniß-theoretischer Mißgriff, daß sie die Sache viel zu nieder faßten und unter dem Niveau des wirklichen Denklebens blieben, wenigstens zunächst und vor der französischen Ausartung in materialistischen Nihilismus, keine eigentlich bedenklichen Folgen für die Anwendung in der Wissenschaft. Dieß letztere galt viel eher von der rationalistischen Ueberschätzung des Denkens und seiner Eigenkraft, welche sich leicht zu transscendenten Luftfahrten hinreißen ließ.

Diese Unterscheidung eines doppelten Dogmatismus, welcher aus Mangel an einer wirklich genauen Untersuchung das Denken entweder unter- oder überschätzt und darnach operirt, scheint mir nicht blos sachlich angezeigt, sondern dürfte in der That auch

für das Verständniß von Kant's Sprachgebrauch historisch angemessen seyn. Dadurch fallen manche Mißverständnisse und schillernde Zweideutigkeiten weg, welche sonst die geschichtlich treue Auffassung trüben.

Wie stellt sich nun zu alledem die Kritik der reinen Vernunft von 1781, wie sie durch die bekannte Schrift „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" von 1770 zuerst signalisirt wurde, um nach mehr als eilfjähriger Pause und gährender Auseinandersetzung Kant's mit sich selbst und seinen eigenen seitherigen Phasen ans Licht zu treten? Es erhellt aus unserer bisherigen Darlegung, wie ihr ganzer Schwerpunkt und Hauptaccent auf dem formal-erkenntnißtheoretischen Momente liegen mußte. Man mag nun über das Gelingen des Kant'schen Plans bei ihm selbst zunächst denken, wie man will; jedenfalls über seine leitende Absicht oder über das, was er vor allem Andern wollte, gibt neben dem Werke als solchem seine Vorgeschichte die sicherste Auskunft. Die beiden Phasen, welche er in eigener Person, die Geschichte konzentrirend, in sich durcherlebt und als fließende Gegensätze nach einander repräsentirt hatte, den Rationalismus und Empirismus, wollte er jetzt neben- oder besser ineinander zu Recht kommen lassen, indem er durch eine wahrhaft eindringende und erschöpfende Untersuchung des Wesens der Erkenntniß das Einseitige an Beiden überwand und damit endlich eine Synthese der zwei gleichberechtigten und unerläßlichen Momente oder Interessen herstellte.

Dadurch erhält das epochemachende Buch allerdings eine doppelte Front und macht daraus selbst kein Hehl. Einerseits wendet es sich, vornehmlich in der Aesthetik mit ihrer Anwendung auf die Mathematik, und in der Analytik gegen die Einseitigkeit des bisherigen Empirismus, dessen fatale Schlußkonsequenz Kant in Hume's Skepsis vor sich zu sehen glaubte. Andererseits ist es hauptsächlich in der Dialektik gegen die starken Ausartungen eines einseitigen und dogmatisch unbesonnenen Rationalismus gerichtet. Mit andern Worten will es allerdings um den Preis der dahingegebenen bisherigen Metaphysik und ihrer Trans-

scendenz das Gebiet einer immanenten, aber wahrhaften Erkenntniß vor dem Verhängniß eines skeptisch werdenden falschen weil exklusiven Empirismus retten. Als Apologet und Vertheidiger der Innenwerke steckt Kant selbst in polemischer Weise die Außenwerke in Brand. Sobald man nur das Eine oder das Andre ausschließlich beachtet, erhält man nothwendig eine schiefe Anschauung vom Bau und der maßgebenden Tendenz seines kritischen Hauptwerks.

Ich weiß wohl, daß innerhalb der regen Kantliteratur unserer Tage über den soeben vorgetragenen Punkt keineswegs Uebereinstimmung herrscht. Unbetheiligte spotten sogar darüber und meinen angesichts des ziemlichen Dissensus der „Neukantianer", daß ein Werk doch wahrlich nicht klassisch genannt werden könne, über welches seine wirklichen oder nominellen Anhänger selbst drei- oder viererlei abweichende Grundauffassungen haben, während sich z. B. die Hegelianer doch wenigstens nur in eine rechte und eine linke Seite spalteten.

So schlimm dürfte indessen die Sache trotzdem nicht seyn, wenn man wenigstens nicht zu penibel und blos philologisch verfährt. Die erste und einfachste Formulirung der Differenz lautet so: Ist in der Kritik d. r. V. die **formal-erkenntnißtheoretische und methodologische Seite die primäre Hauptsache,** während die materialen Fragen des Idealismus, die skeptisch angehauchte Phänomenalität des Bewußtseyns u. s. w. nur sekundäre Bedeutung haben und sozusagen einen Hilfsbegriff zu dem ersten Punkte bilden; oder verhält es sich gerade umgekehrt? Wie ich glaube, läßt sich die Frage in dieser Fassung schon durch den unbefangenen Totaleindruck der Kritik nur für das erste Glied entscheiden, was sich vollends bestätigt, wenn man historisch-genetisch darauf achtet, wie die ganze Vorentwicklung Kant's eben durch den überwiegend erkenntniß-theoretischen und methodologischen Gegensatz ihrer zwei Hauptlinien bestimmt wurde.

Schwieriger wird die Sache allerdings, wenn man nun in anderer Wendung weiterfragt, ob für ihn die profane Erkenntnißtheorie der theoretischen Kritik Selbstzweck war, oder ob sie von

Anfang an doch nur als dienendes Mittel zur Rettung der drei metaphysischen Ideen von ihm behandelt wurde? Ich leugne nun keineswegs, gar etwa bloß zur „Vertheidigung" Kant's, wie uns die Gegner zuweilen imputiren, daß ihm von jeher jene ethischen und religiösen Momente von höchster Wichtigkeit waren. Aber trotzdem halte ich die Formulirung der zweiten Frage mit ihrem abstrakten Dilemma für verfehlt. Gewiß war ihm die profane Erkenntnißtheorie und damit die ganze theoretische Kritik zunächst Selbstzweck. Allein damit verband sich alsbald in koordinirter Bedeutung der fruchtbare Gewinn, daß dieselbe gleichermaßen den Gegnern, wie den Freunden jener transscendenten Positionen das Geschäft niederlegte (vgl. z. B. die Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V.). Denn wenn der Anti-Kantianer Wolff wiederholt mit einiger Emphase und Entrüstung erklärt: „In der Kritik der reinen Vernunft steht: es ist kein Gott!", so muß ich gestehen, daß ich diesen Satz noch in keinem einzigen öffentlichen Exemplar der Kritik habe finden können; oder sollte ich mich täuschen? Bis mir dieß nachgewiesen wird, halte ich mich an mein Exemplar, in welchem durch den „sokratischen" Nachweis des Nichtwissens ebensosehr den Gegnern des Gottesbegriffs Schweigen auferlegt wird. Damit stellte Kant auf Einen Schlag sowohl die profane Wissenschaft klar und sicher, als er sich auch für eine eventuelle Rekonstruktion dieser und der andern metaphysischen Ideen auf neuem Felde den Boden frei machte.

Die Kritik der reinen Vernunft und diejenige der praktischen stehen sich trotz ihres natürlichen Zusammenhangs ebenbürtig gegenüber, und die erstere darf nur insofern eine Vorbereitung der zweiten genannt werden, als eine richtige Erkenntnißtheorie nothwendig auf alles Weitere eine Beziehung von großem Einfluß hat. Wie jene für das profan-immanente Gebiet, wenn auch um den Preis von erheblichen Zugeständnissen, die ächte Wissenschaft gegen die Skepsis zu retten suchte, so setzte sie dasselbe Bestreben auch für die metaphysischen Positionen fort: deren theoretische Erkennbarkeit wird preisgegeben, womit aber ebenso-

sehr Feind, als Freund abgewiesen ist; und dadurch glaubt Kant, zum Ersatz ihre praktische Haltbarkeit retten zu können. Ob dieß sachlich vollkommen richtig ist, können wir hier dahingestellt seyn lassen, wo es sich zunächst blos um Sinn und Tendenz der theoretischen Kritik handelt. Als diese aber erkennen wir hienach auch gegenüber von der obigen zweiten Auffassungsdifferenz genau jene eigenthümliche und originale erkenntnißtheoretische Synthese entgegengesetzter Parteien und Interessen. Und darin sehen wir jedenfalls für das profan-immanente Gebiet in der That das vollkommen Richtige und wesentlich Gelungene, so daß wir es nicht blos einen guten, aber verfehlten und innerlich unerfüllbaren Wunsch von Kant nennen können.

Ohne Weiteres gebe ich zu, daß es nicht möglich ist, das Vorstehende aus den hierauf bezüglichen verbis ipsissimis unseres Philosophen mit mathematischer oder juridischer Sicherheit zu konstatiren. Derselbe hat bei dem innigen Zusammenhang aller Theile seiner Kritik wohl keinen einzelnen Passus als den schlechthin wichtigsten bezeichnet; oder er hat jedenfalls, besonders bei äußeren Veranlassungen, wie kritischen und anderen Anfechtungen oder Mißverständnissen, abwechselnd auf den einen oder andern Theil einen Hauptnachdruck gelegt. Deßhalb sind wir allerdings auf eine freiere Rekonstruktion des Totalbildes angewiesen und werden uns dabei, wie wir oben thaten, am sichersten von den Winken der historisch-genetischen Vorentwicklung leiten lassen dürfen, welche eben auf meine Auffassung hinleitet. Damit stimmt es denn auch, daß gerade wieder in unseren Tagen Kant vornehmlich durch diese Hauptseite seiner Lehre das treibende Ferment bildet. Denn überwiegend als Erkenntnißtheoretiker und Methodologiker wird er im Rückgang wieder aufgesucht, während manches Andre von ihm ruhig bei Seite bleibt und bleiben kann.

Werfen wir hier einen vergleichenden Blick auf den Anti-Kantianismus, wie ihn H. Wolff vertritt, so wäre das Verlangen gewiß nicht unberechtigt, daß derselbe wenigstens zu der

Schwellen- und Kardinalfrage betreffend den faktischen Sinn und Grundgedanken der ganzen Kritik klar und konsequent irgend Eine Stellung einnehmen sollte, ehe er als erbitterter Gegner des Kritizismus auftritt und über den alten Kant von 1781 ff. doch oft wie über einen Schuljungen zu Gericht sitzt. Ich bedaure, daß ich jenes nicht von ihm geleistet finde. Vielmehr glaube ich zu bemerken, daß derselbe auch hierin, wie übrigens noch in sehr Vielem, ein bedenkliches Schwanken und ein sich widersprechendes Behaupten, freilich immer mit ziemlich gleicher Entschiedenheit des Tones zeigt.

Fürs Erste neigt er nemlich zu der oben besprochenen und abgelehnten Ansicht hin, welche in etwas Materialem, wie im subjektiven Idealismus, den Kernpunkt sieht. Im Zusammenhang damit macht er denn auch den sehr gewagten Versuch, die Dialektik als den wahrhaft „grundlegenden" und richtunggebenden Theil der Kritik zu statuiren. „So und allein so", wie er I, 102 vier- bis fünfmal mehr eifrig als überzeugend wiederholt, verstehen wir den Gedankengang Kant's und erhalten das rechte Licht, während man die Dialektik gewöhnlich nur für eine einfache Folge des ersten Theils ansehe. Dieß ist sie allerdings nicht nur so ohne Weiteres, wie auch wir schon hervorhoben; sondern als Hauptfront gegen den transscendent werdenden Rationalismus besitzt sie einigermaßen selbständige Bedeutung, nachdem das Vorangehende auf Grund der prinzipiellen Synthese von Denken und Erfahrung sich vornehmlich gegen die Einseitigkeit des Empirismus gerichtet hatte. Aber noch viel weniger überzeugt uns Wolff's gewaltsame Umdrehung, daß sie nunmehr fundamentale Geltung habe, und das Uebrige an ihr hänge.

Verwandt damit ist seine sehr einseitige Ansicht, die er ein anderes Mal äußert, daß nemlich Kant die Spekulation durch Spekulation habe überwinden wollen und damit selbstverständlich habe scheitern müssen. Wir sehen aus Kant selbst und keineswegs blos aus eigener Erwägung seiner Vorentwicklung, daß er durchaus nicht blos in der Spekulation, resp. im Rationalis-

mus den zu überwindenden oder doch zu verbessernden Gegner sah, sondern gleichermaßen im Extrem des Empirismus. Und gegen diesen führte er allerdings mit gutem Bedacht das rationale unter seinen beiden synthetisch vereinigten Elementen ins Feld. Er operirte also in der That mit einem konträren Gegengewicht und suchte nicht in unbedachtem idem per idem den Teufel durch Beelzebub auszutreiben.

Ein drittes Mal streift endlich W. nahe an das Richtige, wenn er sagt: „Der große Gedanke Kant's, der ihn beseelte, und der Grundgedanke seines Lebens war: alle unsere Erkenntniß ist auf Erfahrung eingeschränkt. Er suchte dieß, wenn er es auch niemals erreicht hat." Wir müssen jedoch sogleich die andere These noch hinzunehmen, wo W. von dem spekulativ-rationalen Zug redet, „der die ganze Kritik von Anfang bis zu Ende durchzieht". Wenn ein Kant überhaupt einigermaßen wußte, was er wollte, und in mehr als eilfjähriger stiller Selbstbesinnung wenigstens über seinen Grundgedanken und seinen Grundzug mit sich ins Reine kam, um von der Ausführung noch nicht zu reden, so besagen diese beiden Sätze W.'s zusammengenommen und mit einander ausgeglichen so ziemlich dasselbe, was wir oben als leitende Tendenz bezeichneten: eine Synthese des empirischen und des rationalen Interesses, eine mit Bewußtseyn und Absicht erstrebte höhere Einheit über beiden vorangehenden Parallelrichtungen.

Wenn ich nicht irre, so erschwert sich der Antikantianismus die unbefangene Einsicht in diesen Sachverhalt und weiterhin eine gerechte Würdigung desselben vor Allem dadurch, daß er sich vielfach von Anfang an durch eine axiomatisch aufgestellte Disjunktion die Hände bindet. So sagt z. B. Wolff gleich vorne in seinem Buch und wiederholt dieß fortwährend, daß es im Grund genommen nur zwei Methoden der philosophischen Forschung gebe: die eine ist die rationalistisch-spekulative, die andere die empirisch-induktive. Letztere ist die allein richtige und wird ausnahmslos von den Engländern befolgt; jene ist die überwiegende Methode aller andern Philosophen und namentlich die-

jenige des „Kritikers“ Kant, muß aber trotzdem für durchaus falsch und schwindelhaft erklärt werden.

Sehen wir von einer solchen historischen Rubrizirung noch ab und halten uns zunächst nur an das Sachlichsystematische selbiger Methodenunterscheidung, so dürfte bei aller Scheinbarkeit ihr garzukurz abmachendes und schablonenhaft abstraktes Entweder — Oder das wirkliche Leben der Erkenntniß mit seinen viel feineren und weicheren Kombinationen der verschiedenen Elemente gerade nicht treffen und nur eine Konfusion des eigentlichen Problems zur Folge haben.

Das Gleiche scheint mir freilich in dieser Frage überall der Fall zu seyn, wo blos so obenhin mit den nachgerade recht vieldeutigen und schwankenden terminis technicis operirt wird, welche für das vorliegende Gebiet seit mehr als einem Jahrhundert umlaufen. Sicherlich sind auch die Rationalisten und unter ihnen Kant keineswegs frei von diesem Fehler, wenn sie z. B. bei dem Einen bekannten „Apriori“ entschieden Zweierlei verfechten. Doch lassen sie ebenso gewiß uns Weiterarbeitenden die Möglichkeit offen, daß wir unsererseits die schädigenden Amphibolien klar stellen und dadurch das Wahre ihres Kampfes deutlicher und wirksamer machen, als es bisher geschehen ist. Unumwunden räume ich ein, daß auch mein Buch über Hume trotz seines hierauf gerichteten Absehens (vgl. bes. S. 72) in seiner kontrastirenden Beiziehung und Vergleichung des Kantischen Rationalismus mit dem Empirismus noch nicht zur vollen und unmißverständlichen Klarheit im vorliegenden Punkte durchgedrungen ist. Nach meinem jetzigen Erachten spaltet sich nemlich das betreffende Problem in eine doppelte Frage: Was ist erstens das wahre Wesen der Erkenntniß, das sich schließlich bei jedem einzelnen Akte wirklichen Erkennens als Funktion erweist? Dieß ist eine logische, und in einem gewissen Sinn meinethalb auch eine psychologische Frage. Fürs Zweite handelt es sich darum, wie wir zur Kenntniß jenes Wesens oder jener unwandelbaren Funktion aller ausgeübten und auszuübenden Erkenntnißthätigkeit gelangen. Erst hiemit beginnt eigentlich die methodologische

Untersuchung. Sie bezieht sich zwar zunächst auf das engere Gebiet des logischen Kenntnißerwerbs, gibt aber wahrscheinlich auch für allen weiteren Erwerb von sonstigem Wissen aus allen Gebieten einen bedeutsamen Fingerzeig. In allgemeinerer Fassung würde sie nemlich fragen, wie wir die so oder anders beschaffene Erkenntnißfunktion auf den verschiedenen Arbeitsfeldern anwenden müssen, um in den Besitz solider Wahrheit zu gelangen.

Hiebei ist es jedoch fürs Dritte unverkennbar, daß die Beantwortung der ersten Frage, wie nun immer erlangt, auch auf die genauere Lösung der zweiten von erheblichem Einfluß ist. Setzen wir den Fall, daß sich als Wesen der Erkenntniß die pure Rezeptivität herausstelle, so wird als methodologische Verwendbarkeit derselben gleichfalls blos die ausschließliche Empfänglichkeit resultiren; nur das Fungiren der Rezeptionsorgane oder Sinne könnte zulässig genannt werden. Ergäbe sich umgekehrt als Wesen der Erkenntniß eine autarkische Schöpferkraft des Geistes, so wäre die Konstruktion aus sich selbst heraus die wahre und jedenfalls nächstliegende oder einfachste Methode; nur wüßte man dann allerdings nicht recht, was dann die Rezeptivität oder konkreter die Sinnlichkeit als fünftes Rad am Wagen daneben noch zu schaffen und zu bedeuten hätte, wie es in der That von manchen philosophischen Systemen zum Mindesten hart angestreift wird. Nun könnte es aber auch so seyn, daß sich als Wesen der Erkenntniß ein Zusammenarbeiten der rezeptiven und der spontanen Funktion auswiese, und zwar nicht etwa blos als hölzern mechanisches und äußerliches Nacheinander, sondern als eine von Anfang an geschehende Ineinanderverwebung des subjektiv-spontanen und des objektiv-rezeptiven Faktors. In diesem Fall könnte auch die methodische Anwendung der Erkenntniß im Großen weder blos ein passives Empfangen, noch ausschließlich ein aktives Konstruiren seyn, sondern es würde etwa auf Grund des Empfangens ein mehr oder weniger energisches Weiter- und Ausarbeiten über das strikt Empfangene hinaus stattfinden.

Wende ich mich nun zu den oben erwähnten amphibolischen

terminis technicis zurück, so frage ich: Wie sollen wir in dem zuletzt erwähnten Fall einmal das Wesen der Erkenntniß logisch, und fürs Andere seine Verwendung methodologisch benennen? Ist es eine „empiristische" oder eine „rationalistische" Fassung des Erkenntnißprozesses; ist es „Induktion" oder „Spekulation und Konstruktion", was diese Forschungsweise charakterisirt? Offenbar ist es wenigstens nach dem bisher überwiegenden und nur so faßbaren Sinn dieser Termini Beides oder eine Synthese der abstrakten Gegensätze, welche ebendamit als einseitig und lebenswidrig überwunden werden sollen.

Es erhellt übrigens aus dieser reinlichen Auseinanderhaltung der Wesenheits- und der Methodenfrage des Erkennens noch ein Weiteres: Der methodologische Empirismus wird von Haus aus geneigt seyn, und war es auch bisher immer, die Eigengeistigkeit des Erkenntnißwesens zu unterschätzen oder den Geist als leere tabula rasa zu fassen. Umgekehrt wird der methodologische Rationalismus dahin graviti ren, auch das Wesen des Geistes inhaltsreicher zu bestimmen oder ihn mit eigenem Urbesitz auszustatten. So gewiß dieser innere Zusammenhang von Methodologischem und Essentiellem vorliegt, wie diese unsere Erwägung hin und her ergiebt, so wenig ist doch Beides schlechthin solidarisch verbunden, so daß Wahrheit oder Irrthum im ersten Punkt genau und im selbigen Maße auch mit der Richtigkeit oder Falschheit im zweiten zusammenträfe. Es könnte an und für sich z. B. immerhin seyn, daß der historisch gegebene Empirismus methodologisch einen gewissen Vorzug verdiente, während er im Essentiellen auf falschem Wege war. Und umgekehrt könnte der Rationalismus essentiell von jeher das weit Bessere und Lebenswahrere bieten, ohne daß ihm deßhalb das gleiche Lob auch methodologisch ohne Weiteres gebührte. Doch bleibt es schließlich wegen des zweifellosen Zusammenhangs beider Seiten natürlich dabei, daß es sich nur um ein Mehr oder Weniger von Wahrheit und Irrthum handeln kann, nicht aber methodologisch das Richtige ausschließlich auf einer, und essentiell ebenso ausschließlich auf der andern Seite stehen wird.

Zur gegenseitigen Werthbemessung von Empirismus und Rationalismus habe ich indessen noch das Eine zu bemerken, was gleich dem Bisherigen gegen die übliche Zweideutigkeit und sachwidrige Amphibolie in der Behandlung gerade unserer vorliegenden Frage gerichtet ist. Wenn man nemlich das Werthvolle des „Rationalistischen" schon in das „Empiristische" einschmuggelt, wie so häufig geschieht, und der „Induktion" um eines Hauptes Länge von der meist gar zu groß gerathenen „Spekulation" stillschweigend zusetzt, dann freilich ist es gerne möglich, sich mit dem „Empirisch-Induktiven" zufrieden zu geben. Und man kann das insofern leicht praktiziren, als es geistig bedeutenden Männern, wie z. B. einem Locke und Hume, im faktischen Erkenntnißprozeß unter dem Niveau des natürlichen Denkvermögens zu bleiben weit weniger möglich ist, als Anderen, dasselbe zu überschreiten, wie es die Ausartungen des Rationalismus thun. Mit andern Worten: es können dieselben Männer, welche eine sehr geistlose und viel zu nieder gehaltene Erkenntnißtheorie oder Methodologie in thesi bekennen, praktisch doch weit geistvoller forschen und sich ohne den mindesten Schwindel viel höher erheben, als es eigentlich die Mittel ihrer Thesis gestatten. Dadurch ist die obenerwähnte Einschmuggelung und stillschweigende Verbesserung durch einen Zusatz sehr plausibel gemacht, bleibt aber deßwegen doch, was sie ist: eine Ablenkung von der Streitfrage, die sich um die Theorie und nicht um die meist bessere Praxis der Empiristen dreht, ein Ausweichen von der klaren Diskussion und ein Flüchten auf das ebenso widrige als werthlose Gebiet des Wortstreits.

Wir haben durch die letzten Bemerkungen eigentlich bereits vorgegriffen, indem wir natürlich nicht umhin konnten, zu der im dritten Fall hypothetisch aufgestellten Synthese des empirischen und des rationalistischen Faktors oder Interesses unsere sachliche Zustimmung zu verrathen. Zunächst hätte es sich nur darum gehandelt, darauf hinzuweisen, was freilich Jedermann schon weiß, daß wir hiemit abermals genau den leitenden Grund-

gedanken der Kant'schen Kritik, nur jetzt bereits in etwas konkreterer und eingehenderer Weise erreicht haben.

Wie stellt sich nun der Antikantianer dazu? Leugnet er die Thatsache, daß Jenes als formal-erkenntnißtheoretische Kardinalanschauung in der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft von 1781 gedruckt zu lesen sey; oder aber leugnet er auf Grund seiner abstrakten Disjunktion, daß eine solche Synthese überhaupt möglich und wahr genannt werden dürfe, statt vielmehr ein hölzernes Eisen oder eine völlig inkonsistente Zusammenpressung unverträglicher Momente vorzustellen? Beide Leugnungen werden gerade H. Wolff sehr schwer fallen, und zwar nicht blos an sich, sondern namentlich auch dann, wenn wir ihm ein paar von seinen eigenen Hauptsätzen aus dem zweiten Band seines antikritischen Werks oder aus der „empirisch-realistischen“ Ueberwindung des zuvor völlig verworfenen „spekulativen Rationalismus“ sive Kritizismus als Zeugen vorführen. Denn auf geistigem Gebiet ist es ja nicht blos zulässig, sondern weitaus das Durchschlagendste, wenn die eigenen Kinder gegen ihren Autor Zeugniß ablegen.

Wir wählen zu diesem Behuf nur den ersten und wichtigsten Theil seines zweiten Bandes, welcher „die Grundzüge des logischen Problems nach empirisch-induktiver Methode“ enthält und in antithetisch-rekonstruirender Weise sich so ziemlich mit denselben Problemen beschäftigt, welche den Inhalt der quantitativ und qualitativ so hochwichtigen Analytik in der Kritik d. r. V. bilden. Insbesondere genügt es für unseren Zusammenhang, nur das Eingangsproblem der Causalität und dessen Lösung durch den Antikantianer anzusehen.

Mit Staunen lesen wir u. A. folgende Sätze, welche uns eigentlich sehr bekannt und sympathisch anmuthen: „Ursache und Wirkung sind keine Begriffe im empirischen Sinn des Worts, wie etwa die Begriffe Mensch, Baum u. s. w., weil sie in der Erfahrung keine Eindrücke haben, aus denen sie abstrahirt wären; sondern es sind unwahrnehmbare, unvorstellbare, an sich undefinirbare Formen, die erst bei Gelegenheit und auf Veran-

lassung der sinnlichen Wahrnehmung aus dem Denken sich entfaltet haben und von hier aus auf den Wahrnehmungsinhalt übertragen und angewendet werden. Aus allem diesem folgt nun wohl (sic!), daß die Ableitung von Ursache und Wirkung aus dem beziehenden Denken bei Locke eine viel richtigere ist, als bei Kant. Locke verkannte nur die rein logische Natur dieser Formen, was Kant mehr hervorhob. Die Wahrnehmung und Erfahrung gibt nur die Veranlassung zu ihrem Hervortritt und ihrer Entfaltung; das übersah Locke. — Kant's Auffassungsweise, daß diese Formen sämmtlich aus dem reinen Denken stammen, ist vollkommen richtig; aber nicht aus einem Denken, was von aller Erfahrung und Wahrnehmung unabhängig wäre. Ein solches gibt es nicht. Wir haben den Zusammenhang mit der Erfahrung, den auch dieses Denken hat und behält, nachgewiesen. Wir haben seine Natur empirisch aus der Beobachtung und Erfahrung kennen gelernt und somit real fundirt; und Jedermann kann es in seinem Geistesleben nachbeobachten. — Denn auch das reine, in Beziehung setzende Denken ist beobachtungsmäßig oder ist empirisch nachweisbar als etwas, was in unserem Geist und durch ihn geschieht, also ein psychologischer Prozeß wie alle andern ist.“ Ganz Aehnliches wird in den folgenden Abschnitten von den weiteren Formen des „in Beziehung setzenden Denkens“ nachgewiesen und gezeigt, wie sie nur als „Thaten des reinen Denkens in Bezug auf die Wahrnehmung“ gefaßt werden können.

Hiemit sind die meisten der Kant'schen Kategorien, welche wir nach den früheren Auslassungen des Anti-Kantianers für immer todt glauben mußten, und noch einige mehr aufs Schönste wieder ins Leben gerufen und zu Ehren gebracht. Denn ich frage jeden Unbefangenen, welcher die allgemein zugängliche Kritik d. r. V. kennt und wahrscheinlich wiederholt schon gelesen hat, ob er an der wesentlichen Identität dieser rekonstruirten Wolff'schen Sätze mit den Kant'schen Lehren auch nur einen Augenblick zweifeln kann. Erinnert man sich des vernichtenden Gerichts über den Kritizismus als schwindelhaften

„spekulativen Rationalismus" im ersten Band unseres Metakritikers, und gelangt jetzt zu den Sätzen des zweiten, so kann man kaum umhin, in dieser ganzen Metakritik nur eine sehr bedenkliche Anwendung der beliebten modernen Umsturztautologie zu sehen: Ote-toi, que je m'y mette! Kant muß à tout prix herunter, damit man aus seinen Spolien sich die eigene, ein wenig modernisirte Rüstung zurecht machen kann.

Genauer habe ich nemlich hauptsächlich Zweierlei zu bemerken: Einmal ist es völlig unhistorisch und die präokkupirteste Gewaltsamkeit, die der Antikantianer natürlich selbst nicht durchführen kann, wenn auch hier wieder, wie vorauszusehen war, die citirten Engländer die Sache viel richtiger gefaßt haben sollen. Wie Jeder weiß und aus Hume's Zuspitzung sehen muß, wenn er es je nicht selbst bemerkte, so ist z. B. bei der Kausalität wie bei ihren Nachbargedanken das punctum saliens haarscharf dieß: Stammt der Begriff aus der Erfahrung oder nicht aus ihr, also, da ein tertium nicht da ist, aus dem freien Denken und seinem Beziehungsetzen? Soweit Locke mit seinen bekanntlich noch so vagen und wenig durchgebildeten Kausalitätsbemerkungen überhaupt hier nennenswerth beigezogen werden kann, meinte er das Erstere, bis Hume für immer den Irrthum zerstörte, aber ohne schon eine irgend genügende Ersatzposition zu seiner Negation zu fügen, wie der Verf. selbst nicht leugnet. Locke verkannte also „nur" die Hauptsache, um die sich der ganze Streit dreht, und „übersah" just das, was sich auch nach W. als wahr herausstellt, um dafür das Gegentheil zu behaupten. Es gehört ein weiter Mantel der Liebe dazu, um in diesem Fall trotzdem mit obstinater Hartnäckigkeit nur harmloses „Uebersehen" zu statuiren.

Außerdem weiß jeder wirkliche Kenner der englischen Philosophie bis Hume und weiter hinaus, daß dieselbe, Herbert von Cherbury natürlich ausgenommen, in thesi und nach der unvermeidlichen Konsequenz ihrer Vordersätze für ein derartiges „reines Denken", das aus sich Formen schafft, für Begriffe, die in der Erfahrung keine Eindrücke haben und

nicht aus ihr abstrahirbar sind, für unwahrnehmbare, unvorstellbare, an sich undefinirbare Formen einfach de jure keinen Platz hat. Sie sind ihr entweder hohle Fiktionen, die sie freilich eben als solche ihrem bloßen Daseyn nach gerade wieder nicht erklären kann. Oder man klammert sich bekanntlich ans „Wort"; weil dasselbe aber auf Grund des Eindrucksmangels inhaltslos ist, sollte man es eigentlich anständiger und solider Weise gar nicht mehr brauchen; allein es ist nun eben einmal im durchgängigen Gebrauch und nicht wohl entbehrlich, also dulden wir in Gottes Namen den Bastard. Man denke in dieser Beziehung nur an Locke's so lehrreich geschraubte und gewundene Auseinandersetzung über die „negativen Worte"!

Daß die Engländer hier, wie überhaupt bei der Frage nach dem wahren Wesen der Erkenntniß, den richtigen Brennpunkt ganz überwiegend nicht getroffen haben, ist weder eine tadelnswerthe Versäumniß von ihnen, noch eine Schande. Denn das, was sie wirklich leisteten, ist noch werthvoll genug; und auch ihr Steckenbleiben in der Vorhalle oder ihr Verweilen weit unter dem Niveau des naturwahren Geisteslebens diente historisch gerade als der werthvollste Sporn und Fingerzeig, es besser zu machen. Aber unmöglich ist es, oder muß wenigstens in kurzer Zeit verdientes Fiasko machen, wenn man nach dem alten Vorwurf gegen die Sophistik die schlechtere Sache gewaltsam und turbulent zur bessern ummodeln will.

Indem in diesem Zusammenhang die tiefe Wahrheit und Wichtigkeit der „Kategorien" zur Sprache kam, so erlaube ich mir eine kleine logische Bemerkung, welche gleichfalls sehr zeitgemäß seyn dürfte. Die vulgär-englische und englisirend-deutsche Logik scheint vielfach nicht zu wissen, was jede feinere Logik schon längst betont, daß nemlich mit der blosen materialen Summe von Merkmalen der Begriff in Wahrheit noch keineswegs fertig ist. Vielmehr fehlt ihm hiezu noch die formirende Seele eines Gedankens oder einer Kategorie. Geradezu merkwürdig aber ist es, wenn neuerdings Einzelne unserer „Engländer" z. B. von einer Legion „abstrakter Individualbegriffe" reden, unter

denen sie jedoch nichts Besseres verstehen, als das unvollständige — also abstrakte! — Einzelvorstellungsbild, welches ich etwa von einem abwesenden Freunde im Kopf habe. Das ist meines Erachtens auf logischem Gebiet der gleiche flache Mißbrauch mit dem Wort „Begriff", wie er bis auf Leibniz und Kant halb erkenntnißtheoretisch mit dem ursprünglich praktischen Wort „Idee" getrieben wurde. Treffend sagt Leibniz contra Locke: „des idées ou plutôt des images"; und Kant bezeichnet jene Redeweise als einen unerträglichen Mißbrauch, dem ein Ende gemacht werden müsse. Heutigen Tags steht es noch schlimmer.

Kehren wir indessen auf unseren Zusammenhang zurück, so ist mir, was Kant betrifft, hinsichtlich des kausalen oder ähnlicher Gedanken nicht bewußt, daß er je die elizirende und veranlassende Bedeutung der Erfahrung für den Hervortritt seiner Kategorien geleugnet oder gar vollends deren Bestimmung zur Anwendung und Uebertragung auf den Inhalt von Wahrnehmung und Erfahrung abgewiesen habe.

Der Gegner meint jedoch einen sehr erheblichen Fortschritt gegenüber von Kant damit zu machen, daß er auch für das reine Denken, welches es gar nicht gebe — obwohl genau aus ihm jene Formen als Wirkungen oder Funktionen stammen sollen! — den Zusammenhang mit der Erfahrung und Wahrnehmung nachgewiesen habe. Auch das reine Denken ist nemlich beobachtbar und läßt sich als ein Vorgang in unserem Geiste nachweisen; also ist es gleichfalls in letzter Instanz nur Erfahrung. Ich habe diese Wendung unserer antirationalistischen Hyperempiriker längst erwartet, und vorausgesehen, daß sie mit ihrer Eliminirung des schlechterdings unentbehrlichen wahren Denkens in die Enge dieser Sackgasse kommen werden, wo nur noch ein Salto mortale von bedenklicher Gliederverrenkung, oder sagen wir es offen: ein rabulistischer Kniff, ihnen scheinbare Salvirung gewährt. Wenn ein passionirter Schachspieler das „Matt" unabwendbar herannahen sieht, so wirft er lieber geschwind noch die Figuren durcheinander, um durch solche Konfusion sich eine freundlich tröstende psychologische Selbsttäuschung

zu bereiten und das verhaßte Wort „Matt" wenigstens nicht leibhaftig erleben und mitanhören zu müssen. Nicht anders diese Wendung vieler modernen Erkenntnißtheoretiker, mit welcher sie in der That durch Konfundirung des Streitpunkts sich zu helfen suchen.

Offenbar besteht nach der obigen reinlichen Sonderung ein sehr erheblicher Unterschied zwischen dem Wesen des Denkens und Erkennens einerseits, und unserer Kenntnißgewinnung von demselben andererseits. Die letztere ist sicherlich nicht anders möglich, als daß man den faktischen Prozeß des Denkens bei sich selbst und Andern beobachtet, also namentlich auch seine Ausprägung in dem weiten und längst etablirten Beobachtungsgebiet der Sprache, z. B. der markirtesten Urtheilsformen, aufmerksam und allseitig auffaßt und aus den tausenderlei konkreten Anwendungen die identischen Grundzüge sauber herausfindet. Niemand kann diese Kenntnißgewinnung anders benennen, denn als eine spezielle Art von Innenerfahrung. Das Denken ist dabei Gegenstand, wie irgend sonst ein Objekt, nicht aber Zustand oder besser Subjekt, um was es sich sogleich allein handelt, wenn man sein Wesen bestimmen soll. Keineswegs muß deßhalb auch das Wesen dieses erfahrenen Denkens Erfahrung oder deutlicher und unmißverständlicher Rezeptivität genannt werden. Oder liegt denn der geringste Widerspruch darin, daß etwas, zu dessen Kenntniß ich nur rezeptiv gelangen kann, seiner eigenen Natur nach durchaus spontan und nicht rezeptiv sey? Mit nichten! Wohl aber liegt ein Widerspruch darin, wenn ich jenes Wesen selbst in Einem Athem spontan und rezeptiv nenne und etwa sage: Indem ich denke, (wohlgemerkt, nicht wenn ich logische Beobachtungen am Denken als Objekt mache!), verhalte ich mich bewußt rezeptiv zu mir, der ich in eadem persona et eodem sensu bewußt-spontane Potenz bin. Mein Denken ist in völlig der gleichen Hinsicht Lehrer und Schüler zugleich; ich „erfahre" von meinem Denken, was ich über diesen oder jenen Punkt denke. — So spielen die Kätzchen mit ihrem Schwänzlein! Wer also eine so kindliche

Freude an dem Wort Erfahrung und an seiner monistischen Allanwendung hat, dem wollen wir sie gerne lassen. Nur heiße man dieß Wortwesen nicht mehr ernstliche und exakte Wissenschaft, deren erste Pflicht es ist, entgegengesetzte Sachen auch mit verschiedenen Namen und Terminis zu benennen, um den Leuten nicht Sand in die Augen zu streuen.

Wir glauben es hiemit aus dem entschiedensten Antikantianer selbst an einem Hauptpunkt konstatirt zu haben, daß der alte Kant denn doch das wirkliche Wesen des Erkenntnißprozesses wahrer und richtiger, als je Einer vor ihm getroffen und dieß als bleibende Errungenschaft für alle Zeiten erworben hat. Es soll ihm das nicht vergessen oder am hellen Tag von leidenschaftlichen Gegnern abgesprochen und dafür auf eine ganz falsche Rechnung gesetzt werden.

Mehr Schein oder sogar mehr Recht hat ein anderes Bedenken, blos daß es unser Verf. von dem ersten und völlig verunglückten Einwand gegen das Wesen des Erkennens nach Kant's Fassung nicht klar und scharf zu trennen weiß. Jenes neue Bedenken betrifft die Frage, auf welchem Weg oder mit welcher Methode denn Kant jene bleibend wahre Entdeckung gemacht habe und zur Kenntniß jenes Wesens der Erkenntniß gelangt sey. Hartmann meint zwar einmal, wenn man nur das handgreiflich Wahre und Richtige gebe, so könne es dem Empfänger gleichgültig seyn, ob es der Geber seinerseits auf dem Weg des Traums oder der Inspiration oder Induktion oder Deduktion gefunden habe. Gold bleibe Gold, ob man es aus dem Flußsand wasche, oder aus dem Berg grabe. Ich möchte diesem Satze allerdings nicht so unbedingt beistimmen, sofern gerade der Weg des Findens auf wissenschaftlichem Gebiet vielfach die einzige Garantie für den Werth des Fundes darbietet oder doch sehr bedeutend als Kreditiv mitwirkt. In unserem Falle könnte man freilich sagen, daß gerade das Wesen des Denkens und Erkennens, wenn einmal irgendwie richtig entdeckt, mit seiner reflexiven Durchsichtigkeit und beständigen Kontrollirbarkeit jene methodologische Beglaubigung durch seine Findungsgenesis ent-

behren könne. Wir wollen jedoch den Freunden des Methodischen und seiner zweifellos guten Berechtigung nicht durch Finten ausweichen, sondern der Sache bei Kant auch in dieser Hinsicht nahe treten. Denn der Umstand, daß er mit dem Wesen der Erkenntniß zuerst unter all den vielen Forschern wesentlich ins Schwarze getroffen, gibt uns ziemlich getrosten Muth auch hinsichtlich der Methode, welche ihn zu diesem schönen Ziele führte.

Da die Unmethoden des Traums oder der Inspiration natürlich im Ernste nicht in Betracht kommen, so bleibt als sein etwaiger Gewinnungsweg nur die Duplizität von „Induktion" oder „Deduktion", um diese fließenden Termini auch einmal zu brauchen. Nun nahm ich schon oben keinerlei Anstand, gleichfalls zu behaupten, daß wir derartige logische Objektskenntnisse auf keine andere Weise zu erlangen vermögen, als durch den ausdrücklichsten Anhalt an die gegebene logische Thatsächlichkeit und durch den fundamentalen Ausgang von ihr. Je nachdem man etwas unter „Induktion" versteht, kann man dieses Verfahren meinethalb gerne Induktion nennen; blos möchte ich bemerken, daß es sich schon hier keineswegs allein um ein einfaches Herausschälen eines identischen, aber fix und fertig vor- und vorneliegenden Kerns aus der Fülle des Erkenntnißdetails handelt. Vielmehr wird gar vielfach erst eine wahrhaft denkende und sehr energische Verarbeitung des erfahrungsmäßig Vorliegenden zum Ziele gelangen; es werden z. B. Rückschlüsse aus dem Gegebenen nöthig seyn, die völlig ins Gebiet dessen führen, was nie und nirgends mehr förmlich gegeben ist; so wird unter Anderem die hochbedeutsame Werkstatt des vorbewußten Geisteslebens streifend betreten werden müssen. Insofern wird der übliche Terminus „Induktion" nur cum grano salis applizirbar seyn und besser „denkende Erfahrung" mit großem Accent auf dem Adjektiv, oder noch lieber „Denken auf Grund der Erfahrung" gesagt werden.

Hat nun unser Kant in der Kritik d. r. V. bei seiner Logik, wie bei seiner Aesthetik im Prinzip etwas Anderes, als dieß Verfahren geübt? Ich will als Beispiel gerade seine angefochtenste

Partie, die Kategorienlehre herausheben, ohne in quali et quanto für sie einzustehen, wenn ich ihren Auffindungsmodus allerdings als einen solchen vertheidige, welcher mir gar nicht so absolut sinnlos und schwindelhaft erscheint.

Auf verschiedenen Gebieten des Geisteslebens treten ihm Thatsachen entgegen, welche er sich, gegenüber von dem klaren Charakter einer bloßen Außenerkenntniß, nicht anders glaubt erklären zu können, als indem er das Mitwirken eines geistigen Ur- und Eigenbesitzes annahm. Dieser Rückschluß von der thatsächlich gegebenen Wirkung auf die Ursache empfahl sich für die „Logik“ nebenher, gegen was auch der solideste Forscher nichts einwenden kann, durch sein vorheriges Gelingen auf dem Boden der „Aesthetik“ — wobei wir wiederum zunächst nur für den methodischen Faden und noch nicht für die gefundene Sache plaidiren! Nun schloß Kant weiter: Hat es nach aller Wahrscheinlichkeit, ja Nothwendigkeit auch in der Funktion des eigentlichen Denkens solche eigengeistige Elemente, die als Faktoren des Erkenntnißprodukts mitwirken, so müssen sie sich als rother Faden in dem Systeme unseres Urtheilens vorfinden; denn eigentliches Denken und Urtheilen ist dasselbe, wogegen sich kaum etwas wird sagen lassen, sobald man wenigstens auch schon das primitiv-elementare Urtheilen unter dem Gesammtbegriff des Urtheilens mitbefaßt. Allein die Masse unserer faktischen Urtheile ist unendlich groß; durchstöbern wir sie, so haben wir bei der größten Mühe einer endlosen Wanderung doch schließlich keine Garantie, daß wir ihre Unzahl erschöpft und nichts vergessen haben; „nil actum reputans, si quid superesset agendum“, betont er in dieser Hinsicht wiederholt als methodologisch-quantitativen Kanon. Indessen hat die musterhafte alte Logik die Schaar der Urtheile bereits in eine übersichtlich geschlossene Rubrikenzahl zusammengefaßt. Nehmen wir bei unserer Fahndung nach dem eigengeistigen Faktor diese typischen Urtheilsrepräsentanten, so gehen wir jedenfalls sicherer, als wenn wir ohne Benutzung jener Vorarbeit uns suchend und forschend von Neuem in das Labyrinth aller wirklichen und möglichen Urtheile stürzen würden.

Aus einem solchen Gedankengang floß die bekannte Parallelsetzung der Tafel der Kategorien mit derjenigen der Urtheile. So, wie sie ausdrücklich vorliegt, kann man sehr Verschiedenes und Erhebliches gegen jene einwenden und hat es zu allen Zeiten gethan. Ich habe nichts dawider. Die Kategorientafel ist unvollständig, wie am Ende schon die maßgebende Urtheilstafel nicht über alle Anfechtung erhaben ist; es fehlt der ersteren z. B. der so wichtige und jedenfalls thatsächliche Zweckbegriff, der sich übrigens bei den Relationskategorien hineinarbeiten ließe. Sie ist ferner sehr ungleichartig und stellt heterogene Denkmomente allzusehr ohne Weiteres zusammen. Auch hier ließe sich bei liebevollem Eindringen verbessern. Endlich ist der Uebergang von den Urtheilsformen zu den bestimmten Kategorien jedenfalls viel zu wenig genau motivirt, und die Identität beider Seiten überschätzt. Allein wir redeten streng genommen nur von dem methodischen Gedankengang, von dem sich Kant bei seiner Auffindung überhaupt leiten ließ. Und gegen diesen wird sich im Grund genommen nichts wirklich Erhebliches sagen lassen.

Ich kann nicht finden, daß in diesem methodischen Rückgang der Schlüsse von gegebenen Thatsachen das berühmte „Newton'sche" Denkverfahren sich ernstlich verleugnet; nur ist es bekanntlich weit leichter und seiner unverdienten Natur nach viel sicherer, rechnend mit Zahlen, als denkend und schließend mit logischen Momenten als erster Entdecker operiren zu müssen. Wenn z. B. der allzuenge Anschluß Kant's an die vorliegende aristotelisch-logische Urtheilstafel zu unleugbaren Uebelständen in seinen Ergebnissen geführt hat, so kann man vielleicht hier, wie bei anderen nicht ganz reinen Elementarannahmen seiner Schlußoperation mutatis mutandis an den bekannten Rechnungsfehler erinnern, durch welchen Newton Jahre lang von der genauen Entdeckung der Gravitation abgehalten wurde, indem er ein falsches Datum im Ansatz der sonst tadellosen Rechnung hatte. Seine Methode als solche war aber trotzdem schon zuerst so richtig oder vielmehr dieselbe, wie die nachherige, welche ihn glücklich ans Ziel führte.

Die methodische Art und Weise, wie Kant zu seinen, in der Hauptsache so treffenden Bestimmungen über das Wesen der Erkenntniß gekommen seyn dürfte, ist indessen meines Erachtens auch nicht so ohne Weiteres mit der Form identisch zu setzen, in welcher er uns seine gewonnenen Ergebnisse fertig vorgelegt hat. Gibt uns doch das bekannte Nebeneinander der Kritik und der Prolegomena mit ihrem entgegengesetzten Gang hierüber einen deutlichen Wink und läßt uns in die Werkstatt seines Arbeitens und seiner Resultatgewinnung hineinblicken. Zweifellos hat der große Mann in langem, stillehaltendem Durchdenken den Weg seiner Gedankenketten wiederholt hin und her zurückgelegt und die Sachen auch analytisch oder empirisch und psychologisch ganz anders durcherwogen, als das synthetisch resumirende Facit jetzt in der logischen Frakturschrift der Kritik der r. V. vor uns steht. Aber auch aus diesem Niederschlag können wir noch die Wege und Richtungen des vorangegangenen Prozesses der Gewinnung hinreichend deutlich erkennen, wenn wir nur ernstlich wollen und nicht zum Voraus mit antipathischer Präokkupation an dieses logische Quaderwerk herantreten. Ich habe dieß vorhin für einen der angefochtensten Abschnitte nachzuweisen versucht und glaube, daß Aehnliches sich auch sonst wenigstens bei den recht eigentlich erkenntnißtheoretischen und aufs Formale gerichteten Partien ganz wohl und unerkünstelt darthun ließe.

Nicht blos bei der sekundären Lehrdarstellung für Schüler, auf welche die Kritik selbst nach ihren eigenen, so ausdrücklichen und drastischen Erklärungen n i c h t berechnet war, sondern überhaupt bei der weiteren Verwerthung und Verarbeitung ihres Gehalts im berechtigten Sinn und Geiste unserer Zeit ist es nun völlig angemessen und werthvoll, jene knappe Frakturschrift der logischen Synthese mit analytischen Arabesken zu versehen, oder durch die eingehende Illustration mit psychologischen und logischen Beispielen sie dem Verständniß und natürlichen Bewußtseyn näher zu bringen. Ich leugne gar nicht, daß z. B. Wolff in seiner rekonstruirenden Behandlung des Problemengebiets der

Kategorien jene Ergänzungs- und Erläuterungsarbeit im Wesentlichen ganz nett und verdienstlich geliefert hat. Es wäre zu stark und nicht durchaus gerecht, wenn ich dieß blos als „Kärrnerarbeit zu dem Bau des Königs" bezeichnen wollte. Aber immerhin hat es keine höhere Bedeutung, als diejenige einer Schmelzung und Ausmünzung des Edelmetalls, welches ein Großer aus dem tiefen Schacht eruirt hat. Und damit wollen wir Nachkantianer ohne Ausnahme, wenigstens für diesen speziellen ob auch centralen Punkt, in aller Bescheidenheit und Ehrlichkeit uns zufrieden geben und unser „Epigonenloos" nicht beklagen, daß ein Anderer vor uns schon in der Hauptsache das erkenntnißtheoretische Schwarze getroffen hat. Es gibt daneben auch für uns noch reichlich genug zu thun, und wir brauchen unsere eigene Leistung nicht entweder in halbabsichtlichen Fehlschüssen, oder aber in einer unstichhaltigen Verklebung des Kugellochs vom früheren Königsschuß zu suchen.

Warum Kant selbst in seinen Hauptwerken jene erläuternde Darlegung mit Beispielen und Illustrationen unterlassen und den Nachfolgern überantwortet hat, darüber hat er sich in den allbekannten Vorreden zur ersten Auflage der Kritik d. r. V., sowie zu den Prolegomenen so unmißverständlich als möglich erklärt. Er macht gar kein Hehl daraus, daß und warum er sich eine geradezu „scholastische Pünktlichkeit" unter Preisgebung anziehenderer Leichtigkeit zur Aufgabe gemacht und sich in dieser Beziehung eben Wolff (nemlich den alten Leibnizianer und Antipoden seines Namensvetters, unseres Verfassers!) zum Vorbild genommen habe. Denn „auf schulgerechte Pünktlichkeit darf zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen", sagt die Vorrede der Prolegomena.

Zwar spricht er sich, wie man weiß, wiederholt mit neidloser Anerkennung über die „subtile und doch zugleich so anlockende Schreibweise" Hume's und anderer philosophischer Essayisten aus. Aber Niemand kann verkennen, daß hinter dieser Anerkennung zugleich eine gelinde Dosis von Spott oder Tadel steckt. Denn in der That hat die Essayform, wie sie

namentlich in der englischen Philosophie beliebt war, und jene Walter Skott'sche oder Boz'sche Breite der detailirenden Ausmalerei bei der Behandlung philosophischer Probleme gar sehr ihre zwei Seiten. Man sieht vielfach vor lauter Bäumen den Wald nicht, oder verliert in dem bunten Gewirre gehäufter empirischer Einzelbeobachtungen den Faden der Untersuchung. Und zwar gilt dieß nicht blos vom Leser, sondern auch vom Autor, welcher mit der nach Außen glänzenden Essayform gar häufig auf die strenge innere Konsequenz und Konsistenz seiner Gesammtanschauung verzichtet. Wer schon Locke oder Hume und von letzterem besonders die moralischen Schriften im Original gelesen hat, der weiß davon zu sagen. Im berechtigten Gegensatz hiezu bestrebt sich Kant jener knappen, trockenen Pünktlichkeit, nachdem „Chr. Wolff der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland geworden ist. Daher können diejenigen, welche seine Lehrart und das Verfahren der Kritik d. r. V. verwerfen, nichts Anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft ganz abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln" (Vorrede zur 2ten Aufl. d. K. d. r. V., ebenso V, 4: Vorrede zur Rechtslehre, immer nach der Ausgabe von Hartenstein).

Ich habe nicht nöthig abzuleugnen, daß Kant bei diesem an sich so wohlmotivirten Gegendruck sich keineswegs immer und durchaus von dem umgekehrten Extreme ferngehalten hat. Und zwar räume ich dieß nicht blos in lediglich formal-literarischer Hinsicht ein, die nach dem oben Bemerkten weniger zu besagen hätte, sondern ich gebe zu, was wohl Jedermann zugibt, daß auch in materialer Hinsicht seine Vorliebe für streng architektonische Symmetrie des Baues seiner Werke erhebliche Uebelstände nach sich gezogen hat. So wird es z. B. kaum möglich seyn, die bekannte Entnehmung der drei materialen metaphysischen Ideen aus den Schlußformen restlos zu vertheidigen. Weit eher führen dieselben bekanntlich auf die drei methodologisch regulativen Prinzipien am Schluß der Dialektik; ob vielleicht

von diesen noch ein Weg weiter zum metaphysischen Hintergrund oder zu jenen Grenzbegriffen leite, wäre jedenfalls auch im synthetischen Vortrag viel genauer und motivirter anzugeben. Der jetzigen Form kann der Tadel einer ziemlich abrupten Willkür nicht erspart werden.

Freilich ist dabei die Stellung und Bedeutung der Dialektik im Gesammtwerk mitzubeachten. Wie schon bemerkt, ist sie zwar nicht etwa blos ein Anhang oder eine beiläufige Konsequenz des Vorangehenden, sondern die eigenwerthige Frontmachung gegen die Ausartungen des Rationalismus, welche sich aber natürlich auf die Ergebnisse des ersten Theils oder auf die Lehre von der Unentbehrlichkeit der Erfahrung als des Einen Erkenntnißfaktors stützt. Meines Erachtens hätte sich nun Alles viel einfacher und unanfechtbarer gemacht, wenn Kant etwa nach Abschluß der Analytik erklärt hätte: Nachdem im Bisherigen von der prinzipiellen Synthese des Rationalen und Empirischen zunächst das erste Glied seine Hauptbetonung und nähere Ausführung erhalten, handelt es sich nunmehr darum, gegenüber von den historisch vorliegenden Ausschreitungen des Rationalismus umgekehrt auch den Accent auf das Empirische zu legen. Daß die rationalistischen Luftbauten nichts werth seyn können, ist zwar eigentlich durch die vorangestellte Generalthese über das Wesen aller Erkenntniß bereits erledigt. Allein bei der großen Scheinbarkeit und blendenden Anziehungskraft jener Gebilde thut es extra Noth, durch eingehende Kritik weniger mehr des Erkenntnißvermögens selbst, als jener vermeintlichen Erkenntnißprodukte ihre Richtigkeit darzuthun. Es sind dieß vor Allem die einfach geschichtlich gegebenen drei Hauptideen der sogenannten Metaphysik, welche wir der Reihe nach zu prüfen haben. Indessen legt die große Hartnäckigkeit, mit welcher das menschliche Erkenntnißstreben zu allen Zeiten nach jenen drei Zielpunkten getrachtet hat, zum Voraus die Vermuthung nahe, daß trotz der sachlichen Richtigkeit dieser vorgeblichen Erkenntnißleistungen (nicht ohne Weiteres auch ihrer Objekte!) etwas Solides und ächt Menschliches selbiger Tantalusqual des Geistes

zu Grunde liegt. Am Ende sind es nur mißverstandene, immanent erkenntniß-theoretische oder methodologische Prinzipien, die sich dabei regten und die nun fälschlicher Weise oder doch gar zu direkt und ohne Weiteres mit transscendent-metaphysischen Positionen verwechselt wurden. Es ist vielleicht wenigstens zunächst nichts anderes, als das Streben des systembedürftigen und monistischen Menschengeistes nach einem umfassenden und in allen Theilen vollständigen Wissensganzen. Wo liegt aber jene Tendenz zum Ganzen, das über alle einzelnen Endlichkeiten übergreift, als treibender Hintergrundsgedanke und gewissermaßen als erkenntniß-theoretisches Postulat stärker und eher vor, als in der logischen Schlußthätigkeit der Vernunft, wo sie eben darauf ausgeht, Alles mit Allem in Verbindung zu setzen und die disjecta membra der Detailerkenntniß zu Einem geschlossenen Ganzen zusammenzufügen? Diese Systematisirungsideen, welche als eigengeistige Leitsterne unserer Totalforschung vorschweben, werden wir also, analog den Kategorien auf dem mehr vereinzelt ordnenden Reflexionsboden des urtheilenden Verstandes, zu gewinnen hoffen dürfen, wenn wir nur das wahrhaft treibende Motiv der schließenden und systematisirenden Vernunftfunktion richtig herausschälen. Dann wird sich zuletzt auch zeigen, wie eine gewisse leichte Aehnlichkeit oder jedenfalls nur ein annäherndes Zusammentreffen im letzten metaphysischen Hintergrund die Verwechselung dieser völlig soliden Formalien mit den berühmten, aber nicht solid erkennbaren metaphysischen Materialien höchster Ordnung, als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, nach sich ziehen konnte.

Wir haben bei dieser Interlinearversion des Gedankengangs der Dialektik die mißglückte und entschieden irreleitende Kant'sche Verflechtung der „Metaphysik als Naturanlage", und der „Metaphysik als vermeintlicher Wissenschaft" zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch sehr bedeutend gelockert. Dieß schon deßhalb, weil das unglückliche Wort „Metaphysik" beidemal doch nicht in der gleichen Bedeutung von Kant festgehalten wird, sondern in der ersten Formel nur die Tendenz der immanenten

Systembildung, und in der zweiten die inhaltliche Annahme gewisser transscendenter Positionen bezeichnet. Von dem optischen Schein der Identität von Beidem, der uns „immer äfft und zwackt und nicht losläßt, auch wenn wir ihn durchschaut haben“, hat sich demnach auch der Kritiker in seiner eigenen Darstellung noch nicht recht losmachen können. So geht es Einem, wenn man ein heillos verwirrtes Gestrüpp zu entwirren sucht: trotz der klarsten und bestimmtesten Entwirrungsabsicht und dem besten Ansatz dazu im Einzelnen wird man gar leicht zunächst wenigstens theilweise „Komplice“ und mitverwirrt.

Daß aber meine Darstellung im Wesentlichen doch nur aus- und nicht einlegt, muß mir Jeder zugeben, welcher die Kant'sche Dialektik eingehend, aber freilich nicht mit vorgefaßter Antipathie auf ihren eigentlichen Gedankengang und methodischen Fortschritt prüft. Insbesondre berufe ich mich für meine stärkere Auseinanderhaltung der Schlußformen und der drei metaphysischen Ideen auf die bekannte Beobachtung, daß namentlich der Gottesbegriff in der Dialektik genau genommen zweimal abgeleitet wird. Auf diese Weise reduziren sich aber die längst schon üblichen bitteren Vorwürfe gegen den „leichtsinnigen und schwindelhaften Konstruktionscharakter“ der Entwicklung in der Dialektik um ein sehr Beträchtliches, und die Sache stellt sich jedenfalls nicht mehr viel schlimmer, als bei der bereits beleuchteten Kategorienlehre.

In gleicher Weise kann ich auch die übrigen Vorwürfe ruhig mit anhören, welche dem Kritizismus für die erkenntnißtheoretische und methodologische Hauptpartie fast von jeher sonst noch gemacht werden. Amphibolisch und irreleitend sey sogleich das Begriffspaar apriori und aposteriori mit ihrem hereinschillernden Moment der Zeit. Falsch sey es, von Formen der Anschauung oder des Denkens zu reden, welche „fix und fertig“ in uns „bereit lägen“ und doch von Niemand in dieser ihrer häuslichen Privatexistenz entdeckt werden können. Mißglückt sey Kant's Unterschied von analytischen und synthetischen Urtheilen, den es in dieser abstrakten Starrheit gar nicht gebe (und der

ihm übrigens auch von den Engländern Locke und Hume außer Anderen präparirt wurde). Ganz verfehlt sey endlich die Generalformel, in welche er das Ziel seiner kritischen Untersuchung zuspitzte: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Für die Ausdrucksweise oder für die wörtliche Formulirung habe ich nach dem bereits Bemerkten auch in diesen Punkten nicht einzustehen. Aber trotz ihrer Mängel, welche gerade uns zur völligen Vermeidung dieser ganzen amphibolischen Terminologie veranlassen, dürfte sie gegenüber von dem Suchen und Tasten der empiristischen und rationalistischen Vorgänger nach dem Ausdruck dessen, was sie eigentlich suchten und meinten, einen sehr großen geschichtlichen und systematischen Fortschritt repräsentiren. Jetzt war das, was längst in der Luft schwebte, doch endlich einmal erstmals auf den Begriff gebracht und mit Namen benannt; jetzt wußte man, an was man sich zu halten, an was auch zu bessern und zu korrigiren hatte, während die frühere fließende Unbestimmtheit sich weder positiv noch negativ packen ließ.

Aber auch hievon abgesehen verlieren manche von jenen Vorwürfen ihr Hauptgewicht, sobald man wieder den guten Willen hat, dasjenige zwischen den Zeilen zu lesen, was bereits z. B. namentlich bei dem schwierigsten Passus der „transscendentalen Deduktion", aber auch schon in der Aesthetik deutlich genug durchscheint. Ich meine jenes Moment des vorbewußten Geisteslebens und instinktiven Rationalisirens oder Arrangirens überhaupt, auf welches schon vor Hartmann's treffendem Hinweis der treulich eindringende Leser der Kritik nothwendig als auf einen sehr wichtigen Verständnißschlüssel vieler Kant'scher Sätze stoßen mußte und stieß. Daß darin auch sachlich und bleibend etwas tief Wahres liegt, wird Keiner leugnen, der nicht von Locke's so charakteristisch englischer, aber dennoch recht hölzerner Bekämpfung des Apriori für immer präokkupirt ist und sich ein Grauen vor solchen „deutsch-mystischen" Tiefen der Thatsächlichkeit acquirirt hat.

Es erübrigen uns noch einige andere Punkte, auf welche

die Gegner des Kritizismus und unter ihnen besonders heftig H. Wolff ihre Batterien richten. Allerdings sind jene Momente in der historisch vorliegenden Kritik d. r. V. oder in Kant's persönlicher Ausführung aufs Engste mit dem Ganzen verflochten; aber trotzdem betreffen sie doch nicht mehr in gleich solidarischer und direkter Weise, wie das Bisherige, die eigentliche letzte Tendenz und den Grundgedanken der Kritik, wenn wir wenigstens die Sache mehr systematisch als geschichtlich betrachten.

Ich nenne zuerst die Lehren der Aesthetik von der Idealität des Raums und der Zeit. Sie sind unserem Antikantianer und empirischen Realisten geradezu der ärgste Dorn im Auge, und nicht viel fehlt, daß er sie kurzweg für einen Wahnwitz erklärte, den der alte Kant mit beginnender Geistesstörung ausgeheckt habe. Predige doch auch nur ein einziger Schritt hinaus ins Freie und heraus aus den spinnenden Spekulationen der Studirstube, daß der große weite Raum wenn irgend etwas real sey. Wo bliebe denn sonst Sinn und Möglichkeit der Bewegung, wo blieben alle Sätze der zweifellosen Mechanik, wo bliebe überhaupt Vernunft und Werth der ganzen Naturwissenschaft als der Krone alles Wissens, welche sich ja durchweg in einem realen „Draußen" tummle? Mit Einem Wort ergäbe jene Kant'sche Schrulle den boden- und sinnlosesten Skeptizismus, furchtbarer, als je einer in der Welt vorgekommen sey.

Hierauf zu entgegnen, ist für eine wissenschaftliche Diskussion beinahe gar zu leicht. Bleiben doch jene Einwürfe größtentheils noch unter dem Niveau der bekannten Frage an Fichte, wie er es denn eigentlich als subjektiver Idealist auf dem Spaziergang mit einem begegnenden Heuwagen hinsichtlich des Ausweichens halten würde. Zum Voraus ist der Appell an den „gesunden Menschenverstand" in derartigen Fragen schlechthin unzulässig. Denn „beim Lichte besehen ist diese Appellation nichts Anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. — „Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück

Zimmerholz zu bearbeiten; aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen" — Worte Kant's aus der Vorrede der Prolegomena. Ob wohl vor dem edlen Tribunal eines derartigen „gesunden Menschenverstandes" ein Kopernikus oder Galilei besser wegkämen, als der Letztere einst vor seinen römischen Richtern bei der Verhandlung über Bewegung oder Stillstand der Erde? „Und sie bewegt sich doch!"

Kehren wir zum wissenschaftlichen Ernste zurück, so bestreitet ja schon längst Niemand mehr, daß Kant's Beweise für jene Idealität nicht blos psychologisch genauer ausgeführt seyn dürften, sondern daß sie namentlich die berühmte „Lücke" haben und die bloße Idealität jener Gebilde keineswegs schon darthun.

Hinsichtlich des Ersteren hat Kant trotzdem mit seiner, in den Grundzügen auch bereits durch ihn bewiesenen Lehre von der Eigengeistigkeit unserer Funktion des Raum- und Zeit-Schauens oder plastischen Bildens den Nagel wieder einmal auf den Kopf getroffen. Dieß muß und wird ihm jede Erkenntnißtheorie zugeben, welche ein bischen denkt und sich auch nur wenig über die platte Oberfläche der gegebenen Bewußtseynsbilderchen erhebt.

Was aber fürs Andere die bloße Idealität anlangt, so brauche ich hier nicht dafür einzustehen. Daß sie aber jedenfalls nicht so ganz und erschrecklich sinnlos ist, dürfte sich der Kürze halber einfach durch die Berufung auf Lotze's Darlegung im Mikrokosmus erledigen. Freilich scheint unser Antikantianer, wie schon berührt, auch jenen Philosophen qua Deutschen und gar vollends als einen Anhänger der Leibniz'schen „Geistertheorie" für einen spekulativen Rationalisten und somit für einen werthlosen Träumer zu halten, ohne daß er dieß natürlich ausdrücklich zu sagen wagt. Andere Leute sind darüber etwas abweichender Ansicht und lesen deßhalb für unseren Zusammenhang jedenfalls mit Ernst und Nachdenken den Satz von Lotze, daß die neuere Philosophie in ihrem letzten Verlauf mit der Abweisung von Kant's Raum- und Zeitlehre einen Rückschritt gemacht habe, den sie freilich für einen besonders gelungenen

Fortschritt halte, „Mikrokosmus" ed. II, Band III, S. 486 f. Auch sonst kann Jeder, der mit jener Idealität in den Abgrund des Skeptizismus versinken zu müssen droht, an Lotze's geistvoller Verbesserung der beibehaltenen Kant'schen Lehre sich wieder aufrichten. Er wird sehen, daß selbst bei einer vollkommenen, nicht blos erkenntniß-theoretischen und psychologischen, sondern sogar metaphysischen Idealität des Raums dennoch Alles hübsch ordentlich beim Alten bleibt und daß ihm z. B. auch sein Spaziergang ins Freie nicht genommen wird, so wenig als er seit Kopernikus und Galilei bei Nacht eigentlich auf dem Kopfe steht und drob einen Hirnschlag bekommt.

Bei dem totalen und maßlos abfälligen Verwerfungsurtheil des Anti-Kantianers über die Aesthetik muß ich mich freilich höchlichst wundern, wie der sonst so begeisterte Lobredner der englischen Philosophie gerade zu dieser Stimmung und Anwandlung kommt. Ich kann es mir nur entweder aus einer großen Unkenntniß erklären, in welcher sich diese Kreise allerdings mannigfach über ihre eigene Lieblingsphilosophie befinden, oder mir entsteht sogar der Verdacht, daß Einzelne von dem empirisch-realistischen Schwungrad des philosophischen Rückgangs wenigstens bei den tieferen und schwierigeren Punkten bereits auch über die englischen Fachphilosophen zurück und auf den Standpunkt der puren Bauernphilosophie mit ihren glücklicher Weise fest angewachsenen fünf Sinnen geführt worden seyen. Man verarge mir diesen derben Ausdruck nicht; denn er ist noch nicht Viertels so stark, als das Absprechen, welches man sich z. Th. im neuempirischen Lager gegen einen Kant erlaubt!

Allerdings ist nemlich die zutreffendste und geistvollste Vorbereitung der Kant'schen Idealitätslehre bei dem Rationalisten Leibniz zu finden, an welchen sich Lotze's obenerwähnte Fortbildung am engsten anschließt. Daneben ist aber ganz unverkennbar und fällt vielleicht noch weit stärker sowohl in die Augen als ins Gewicht, wie gerade die Engländer Locke, Berkeley und Hume den empirischen Idealismus Schritt für Schritt theils anbahnen, theils in den Hauptpunkten ihn bereits einnehmen.

Es versteht sich von selbst, von welcher Bedeutung dieß jedenfalls auch für die Ansicht vom Raum seyn mußte. Daß unter ihnen namentlich Locke in diesen speziellen Fragen noch sehr wenig Sicherheit und Konsequenz oder logische Konsistenz zeigt, daß er mit andern Worten fortwährend zwischen einem empirischen Realismus und einem empirischen Idealismus schwankt, das leugne ich gar nicht, möchte aber just darin, unbeschadet seiner sonstigen großen Verdienste, nicht eben einen wissenschaftlichen Vorzug erblicken. Viel resoluter ist bekanntlich Berkeley, und weit schärfer als beide mit einander Hume, obgleich auch er noch keineswegs völlig mit sich ins Reine und zu einer einheitlichen Entscheidung kommt. Ich kenne in letzterer Hinsicht recht wohl die Inkonsequenz, mit welcher er bei der Subjektivirung der Kausalität zur Beruhigung Raum und Zeit entschieden als objektiv-sachliche Realität betont. Wie wenig er freilich noch ein Recht dazu hat, zeigt sich mit voller Deutlichkeit, wenn man die nähere Darlegung und offenere Kundgebung seiner Ansichten in dem größeren „Traktat über die menschliche Natur" vergleichend mit ansieht. Kant hat jenes Buch vor Abfassung seiner Kritik wahrscheinlich nicht zu Gesicht bekommen, sondern nur die kürzere und abgestumpftere Redaktion gekannt. Sonst könnte man kaum zweifeln, woher er für seine Aesthetik, wie für die verwandten Passagen der dialektischen Antinomien den Hauptanstoß empfangen habe, obwohl er zugleich die zersetzende Negative Hume's in sehr treffender Weise positiv fortzubilden und zu verbessern suchte.

Jedenfalls aber kann kein Zweifel darüber bestehen, daß, von allen schwankenden Einzelnheiten abgesehen, fast die ganze englische Philosophie vor Kant mit ihrer subjektivistischen und psychologisch-kritischen Gesammthaltung die entschiedenste Vorläuferin eben auch der Kant'schen Aesthetik war, während die Rationalisten Cartesius oder Spinoza mit ihrem objektiven Realismus eine ganz andere Stellung dazu einnahmen. In meinen Augen gereicht jene Vorbereitung den Engländern zum Ruhme und zum geschichtlichen Verdienst, wenn sie es auch noch nicht

zu einem irgend befriedigenden und haltbaren Abschluß brachten. Und zwar rühme ich sie nicht etwa, weil sie mit Kant zusammentrafen, sondern weil sie sachlich das überwiegend Richtige anbahnten. Was sagen aber ihre sonstigen, so überschwänglichen Panegyriker dazu, oder wie reimen sie damit den empirisch-realistischen Hohn und Spott gegen die Kant'sche Idealitätslehre? Muß man da nicht zuletzt wahrhaftig auf den fatalen Gedanken kommen, daß es hier eben nach dem Sprüchwort gehe: Halt, Bauer, das ist etwas Anderes! Englisch kann eine Ansicht wahr oder zum mindesten verzeihlich seyn, welche deutsch als durchaus falsch, verwerflich und grundstürzend gebrandmarkt werden muß. — Mit solchen Grundsätzen würde aber meines Erachtens alle Wissenschaft aufhören. Denn nur im traurigsten Mittelalter operirte man derartig mit einer doppelten Wahrheit und hatte bei der betreffenden Duplizität von Theologie und Philosophie sogar noch weit mehr Anschein von Berechtigung, als wenn heutigen Tags über wahr oder falsch nach Nationalitäten entschieden wird, und wir guten Deutschen dabei in wahrhaft rührender Selbstverleugnung schwelgen, also das Unsrige zum Voraus und unbesehen für hirngespinnstischen Schund erklären.

Einen ähnlichen Eindruck bekomme ich bei dem weiteren Hauptskandalon des Anti-Kantianers, welches mit dem eben Beleuchteten nahe zusammenhängt. Ich meine das Urtheil über Kant's Kausalbegriff und dessen zweideutige Anwendung, resp. Nicht-Anwendung bei der Frage nach der Realität der Außenwelt. Oder kurz gesagt ist es die Theorie vom „Ding-an-sich", in welcher sich alle diese neuen Bedenken konzentriren.

Die Genesis dieser letzteren Lehre schildert z. B. Wolff folgendermaßen: „Nach Leibniz wissen wir, daß die Welt eine Erscheinungswelt, ein phaenomenon bene fundatum ist. Wo aber Erscheinung ist, da weist diese auf ein zu Grund liegendes Ding-an-sich hin. Denn sonst würde der ungereimte Satz entstehen, daß Erscheinung da wäre ohne etwas, was da erscheint. Leibniz hatte diese intelligible Verstandeswelt als ein prästabilirtes

Reich von Monaden gefaßt. Davon ist Kant absoluter Gegner. Es wäre dieß ein offenbarer Sprung ins Intelligible, welcher die ganze Dialektik der Kritik d. r. V. umstoßen würde. Die Sache muß verborgener und versteckter angefaßt werden, wenn sie vielleicht auch im Wesentlichen und im großen Ganzen mit dem Leibniz'schen Gedanken übereinkommt. Um also dem Illusionismus zu entrinnen, schafft sich der Verstand in Gedanken ein Etwas mit der total unbestimmten Bezeichnung eines X, oder fingirte Kant rein aus dem apriorischen Denken das berühmte „Ding-an-sich", welches nun die Basis und die Unterlage für den Weltinhalt, der Träger des Weltdaseyns wurde. — Es ist wunderbar über die Maßen, wie Kant dieß der Welt bieten konnte, aber noch wunderbarer, wie die Menschheit sich so lange davon konnte täuschen lassen."

Ich bemerke zum Voraus, daß ich gleichfalls keineswegs für die Zaghaftigkeit des Kant'schen Kausalbegriffs schwärme, zumal dieser Philosoph selbst so wenig als irgend Einer der empirischen oder absoluten Idealisten sie irgend rein und konsequent durchzuführen vermochte. Denn darüber herrscht ja kein Streit mehr, daß alle jene Wendungen, wie „Affektion" oder „Anstoß" oder „Anregung" und dergl. nichts weiter sind, als Maskirungen eben des Kausalitätsgedankens selbst. Auch der etwaige Rekurs auf Gott konzentrirt nur die zurückgeschobene Frage auf einen einzigen Punkt, ohne ihrer völlig entrathen zu können. Der endliche Geist ist nun einmal viel zu arm und endlich, als daß er die ganze weite Welt aus sich produziren könnte und eine verursachende fremde Quelle als völlig zureichenden Grund seines faktischen Weltbilds zu entbehren vermöchte. Ob dieser Quellgrund dann in me oder extra me liegt, bleibt sich ziemlich gleich; praeter me im Sinn meiner bewußten Eigengeistigkeit ist er als ein mir fremder jedenfalls. Insofern war es nur vernünftig, daß Kant trotz seines bewußtseynsimmanenten Kausalbegriffs eine Selbstrealität des Dings-an-sich statuirte; und es wäre blos zu wünschen gewesen, daß er sich durch die unerläßliche Nothwendigkeie der letzteren An-

nahme auf das Mangelhafte seiner ersteren Lehre hätte aufmerksam machen lassen.

Indessen gebe ich von jeher noch weiter zu, daß mir auch jenes Ding-an-sich in seiner völligen Unbestimmtheit nicht genügt; denn es erscheint mir zu arm, um das Motiv zu befriedigen, welches zu seiner Annahme veranlaßt, d. h. um den zureichenden Grund für die sosetzende Weltrealität abzugeben. Das abstrakte und so ziemlich brückenlose Korrelationsverhältniß von Ding-an-sich und Erscheinung ist in der That weder logisch genügend, noch lebenswahr.

Auf der andern Seite muß ich aber ebenso entschieden die Art und Weise anfechten, wie Kant's Gegner die Entstehung jener „maßlos wunderbaren" Lehre deduzirt. Ist es nicht eine offenbare Gewaltsamkeit und nur aus der vorgefaßten absoluten Antipathie gegen allen Rationalismus erklärlich, wenn der Rationalist Leibniz zum Großvater oder Pathen dieses Unglückskindes von Lehre gepreßt und gestempelt wird? Wäre Kant hierin kein „absoluter Gegner" des Leibniz'schen Gedankengangs gewesen, wie Wolff selbst etwas emphatisch sagt, so wäre er zu ziemlich anderen Aufstellungen gekommen, bei welchen die meisten der gegenwärtigen Einwände wegfallen, und die sich doch mit seinen erkenntniß-theoretischen oder methodologischen Grundprinzipien vertragen würden. Der beste Beweis hiefür ist die umsichtige und vollkommen nüchtern-besonnene Art, wie Lotze am erwähnten Ort den Hauptsatz der Kant'schen Aesthetik unbedingt festhält, und dennoch einen Leibniz'schen Pluralismus von objektiven Selbstrealitäten ohne den geringsten Widerspruch damit zu verbinden weiß.

Dagegen frage ich, woher denn Kant in Wahrheit nach dem klaren Zeugniß der Geschichte gerade jene erkenntniß-theoretische Zimpferlichkeit des Kausalgedankens oder die ängstliche Scheu geerbt habe, ihn als Brücke zu einer realen und bewußtseyns-transscendenten Welt zu benutzen?

Man wird vielleicht an den Okkasionalismus der Rationalisten erinnern wollen. Allein derselbe scheut sich doch in

bezeichnender Weise meist, seine Lähmung des Kausalbegriffs auch schon zu einer Anfechtung des Satzes vom zureichenden Grund für die Bewußtseynswelt zu erweitern. Jedenfalls ist es, nach der dogmatischen Vorbereitung durch Berkeley, mit welchem deßhalb sogleich die Zeitgenossen den Kant'schen Idealismus zusammenstellten, weit mehr und vornehmlich David Hume gewesen, gegenüber von dessen imponirender Skepsis Kant die Kausalität nur erst halb und zaghaft zu retten wagte. Mit jener Klarheit und ehrlichen Resolutheit, welche den prächtigen Schotten so weit über die meisten Neuempiriker und Skeptiker stellt, hat derselbe jede wissenschaftliche Frage nach einer bewußtseyns-transscendenten Welt, welche freilich trotzdem für den natürlichen und unreflektirten Menschenverstand selbstverständlich sey, zum Voraus und bei jeder Gelegenheit als aussichtslos und vergeblich in sich selbst bezeichnet, indem er sich einfach auf seine prinzipielle Lehre von der Kausalität beruft. Ist ihm doch der Kausalitätsprozeß ein subjektiver und innerlicher Imaginationsübergang von Perzeption zu Perzeption, vermag also niemals Perzeption und selbständiges Objekt zu verknüpfen oder eine Dingwelt außerhalb des Bewußtseyns (praeter mentem seu imaginationem) zu erreichen.

Wunderbar und unerklärt bei dieser Erkenntnißtheorie ist freilich, daß und woher dann trotzdem jene hartnäckige Frage nach einer objektiven Welt dem Bewußtseyn kommt. Wir haben hier nach Hume's Denk- und Redeweise eine jener vielen „Fiktionen", welche auf seinem Boden innerlich unmöglich sind und deßhalb schon durch ihre einfache Thatsächlichkeit das System widerlegen. Hume scheint das Gewicht dieses schweren prinzipiellen Einwandes nie so recht gefühlt zu haben. In unserem Fall wendet er sich statt dessen sogleich der materialen Anwendung zu und sagt: Hinsichtlich realer Objekte, verschieden von unseren Perzeptionen, ist uns am Ende wohl eine „Supposition", aber keine „Konzeption" verstattet. Wir mögen sie annehmen; aber es hilft uns das lediglich nichts. Jene Supposition ist durch ihre völlige Inhaltslosigkeit ohne Werth, und

vermag uns weder von einer sonstigen Qualität dieser Objekte, noch auch namentlich von ihrer Einwirkung auf das Subjekt etwas zu sagen. Daher muß es schließlich in suspenso bleiben, ob unsere Perzeptionen von Objekten ähnlicher oder unähnlicher Art, ob sie vielleicht vom Gemüth (mind) selbst, ob von einem unbekannten Geist oder wer weiß woher sonst stammen; man denke nur an den Traum oder an den Wahnsinn, um sich die Möglichkeit sehr verschiedener Quellen unserer Imaginationsgebilde klar zu machen.

Ich frage nun, was mit dem Kant'schen Ding-an-sich besonders auch in der ersten Auflage der Kritik mehr Familienverwandtschaft habe: Sind es die Leibniz'schen Monaden, oder dieser völlig im Nebel gelassene Hintergrund, welchen Hume eventuell als Bewußtseynsquelle zugesteht? Oder da man neuerdings auch zuweilen seine Zuflucht zu der Wendung nimmt, daß man den „entarteten" Hume als solidarisches Schlußglied seiner englisch-philosophischen Vorgänger repudiirt, so kehre ich mich zu Berkeley und frage, ob dessen Gott, welcher in die camera obscura unserer Imagination sein Bilderspiel hineinfallen läßt, nicht gleichfalls ein recht ordentliches Pendant des Dings-an-sich ist. Seine mystisch-theologische Form dürfte wahrlich vor der philosophischen Nüchternheit ob auch Kahlheit jenes Kant'schen X keinen Vorzug verdienen. Endlich kann ich auch noch Locke und dessen bekannte Zersetzung eines jeden realen Substanzbegriffs nennen. Sein substratum incognitum, dessen werthlose Hypothese er noch zuläßt, ist im Kleinen bereits das Ding-an-sich, vollends wenn man bedenkt, daß seine Unterscheidung der primären und der sekundären Qualitäten eine Halbheit ist, mit welcher die Nachfolger nothwendig tabula rasa machten. Alsdann steht aber auch die Pluralität seiner Substanzen auf schwachen Füßen, und es mußte nahe liegen, für den dann noch übrig bleibenden realen, aber völlig unerkennbaren Rest zum Mindesten die Wahl zwischen Singular und Plural offen zu lassen. —

Kurzum, die „unerhörte und über die Maßen wunderbare

Fiktion, mit welcher der deutsche Rationalist Kant ein Jahrhundert lang die Welt in der Irre führte", ist der historischen Verwandtschaft und Genesis nach, wenn man überhaupt nach dieser fragen will, weit mehr ein englisch-empirisches, als ein rationalistisches Fabrikat. Und es ist dieß auch aus inneren Gründen sehr begreiflich. Denn jedenfalls für die übertriebene und unhaltbare Aufstellung des Dings-an-sich liegt der tiefste Anlaß eben in dem antirationalistischen Imaginationsstandpunkt oder in dem vorstellungsmäßigen Mißtrauen gegen die Denkkraft der Kausalitätskategorie; in Folge dessen getraut man sich nicht recht, auch nur einen Schritt weit aus dem Bannkreis des „Universums der Imagination" herauszutreten.

Der empirische Realismus wird mir zwar eine derartige Behauptung gewiß nicht zugeben, sofern er glaubt, daß man dem, strenggenommen solipsistischen Illusionismus z. B. eines Kant und anderer spekulativer Rationalisten nur durch das solid-erfahrungsmäßige Mittel der Wahrnehmung und nicht des Denkens zu entrinnen vermöge. Kant dagegen habe dem spekulativen Wahn gehuldigt, daß sich das Seyn durch reines Denken erreichen lasse. Ehe man dieß so kurzweg über den bekannten Kritiker des ontologischen Gottesbeweises ausspricht, sollte man sich meines Erachtens zweimal besinnen und die Sache sowohl historisch, als systematisch zuvor etwas näher ansehen.

Wie wenig andererseits die Wahrnehmung oder auch die verwandte Vorstellung im Unterschied von dem eigentlichen Denken und ohne seine Hülfe zur Erfassung eines bewußtseyns-transscendenten Seyns kommt, dafür könnte dem Panegyriker der Engländer die ganze Reihe seiner englischen „Vorstellungsphilosophen" bis auf den heutigen Tag das beste Zeugniß ablegen. Denn von Halbheiten und Unklarheiten abgesehen, gelangt Keiner unter ihnen anders, als durch jenen Hume'schen Appell an den „gesunden Menschenverstand außerhalb des Studirzimmers" über das Pentagramm seiner Bewußtseynsschwelle.

Ist doch auch der Seynsgedanke wirklich ein Gedanke, eine Kategorie des reinen Denkens, welches allein aus sich

selbst herauszugehen und ohne psychologischen Selbstverlust logisch beim Andern oder Nicht-Ich zu verweilen vermag. Nicht als ob es dieß ins Blaue hinein thäte und mit spielenden Fiktionen operirte, sondern wie bei anderen seiner Freithätigkeiten arbeitet es auch hier auf Grund der Erfahrung. Rezeptiv wird ein Eindruck erfaßt, als rezeptiv gegeben und nicht selbst fabrizirt mit instinktiver Sicherheit gedacht, dadurch vom spontanen Ich abgelöst und endlich mit freibildender Projektion des Seynsgedankens nach Analogie unseres eigenen spontanen Seyns auf eine selbstständige Quelle praeter, resp. extra me kausaliter zurückgeführt (vgl. meinen Aufsatz „Idealismus und Realismus" zu Baumann's „Philosophie als Orientirung über die Welt", in Ulrici's philos. Zeitschrift Jahrgang 1874; ebenso meine kurzen Darlegungen zu Hume's Lehre vom „logischen Glauben" insbesondere mit Bezug auf Kausalität und Außenwelt, in meinem Buch „Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie" Berlin 1874). Auf Grund dessen ist zu sagen, daß die Annahme des Seyns in der That ein Denken auf Grund der Erfahrung ist, und daß weder das eine, noch das andere dieser beiden Momente oder Mittel für sich allein ausreicht.

Ob und inwieweit Kant bei seinem noch englisch angekränkelten Kausalbegriff dieß zutreffend zu fassen und namentlich konsequent festzuhalten wußte, kann ich hier dahingestellt seyn lassen; daß ich es bezweifle, ließ ich bereits durchblicken. Blos das erkläre ich für historisch unrichtig, wenn man ihm für unseren Fall nur das Denken als Mittel zur Seynsergreifung zuschreibt. Unser Anti-Kantianer Wolff dagegen ist in einer, für seine Richtung sehr bezeichnenden Weise und mit der ächt Stuart-Mill'schen Unklarheit des Neuempirismus noch weit weniger mit sich darüber im Reinen. Zuerst appellirt er für die Seynsgewinnung ausschließlich an die Wahrnehmung. Dann erklärt er fürs Zweite, daß die Kausalitätsannahme, welche doch gewiß ein Hauptwort bei der Seynsstatuirung zu sprechen hat, eine Thätigkeit des reinen Denkens sey. Dieß

wurde, wie wir sahen, so ziemlich in Kant'scher Weise näher ausgeführt. Fürs Dritte aber behauptet er später von der Kausalität und ebenso von allen andern Kategorien oder ähnlichen Denkformen, daß sie lediglich nur Formen unseres beziehenden Denkens seyen, denen in der realen Welt durchaus Nichts entspreche. Es sey Kant's Hauptfehler gewesen, diese Denkformen mit Seynsformen zu verwechseln. Ich lasse andere Formen oder Kategorien dahingestellt, bei denen, wie z. B. bei der Negation oder den Komparationsbegriffen, obige Trennung bekanntlich überwiegend zutrifft. Dagegen will ich blos in Betreff der Kausalität den empirischen Realisten fragen, ob das Gesagte sein Ernst und sein letztes Wort sey, daß es „in der wirklichen seyenden Natur keine Kausalität — oder etwas ihr genau Entsprechendes — gebe". Alsdann mag er sich nur mit Kant, „dem furchtbarsten Skeptiker, den es wohl je gegeben", in diesen von ihm selbst gemachten Vorwurf theilen und zusehen, was zu dieser subjektiven Illusionirung ihres Grundbegriffs die Naturwissenschaft sagt, welche er früher so energisch gegen den „kritischen Illusionismus" zu Hülfe gerufen hat. Ich meinerseits kann darin blos ein unklares Durchlaufen von drei bis vier Stufen und Standpunkten zumal sehen: Anfang mit massivem Sensualismus; alsdann vorübergehende rationalistische Velleität; hierauf baldiger Rückfall in die antirationalistische Depression, welche dem Denken in hypochondrischem Mißtrauen eben doch nie so recht Glauben schenkt und deßhalb, wenn man so will, jedenfalls für unsere Kausalitätsfrage immer wieder der Skepsis verfällt. Denn in der That: um die letztere, und um nichts Anderes dreht sich schließlich auch wieder aller unser Neuempirismus, wie die Motte um das Licht.

Nach allem Bisherigen kann ich es unterlassen, dem Anti-Kantianismus noch weiter in alle die Einwürfe zu folgen, welche mit den erkenntniß-theoretischen und methodologischen Grundgedanken der Kritik d. r. V. kaum mehr näher zusammenhängen, sondern bereits ganz materiale Punkte ihrer eingestreuten Psychologie oder sogar Kosmologie und Naturanschauung betreffen.

Gewiß liegen hier erhebliche Mängel vor; nur merkwürdig, daß sich dieselben theilweise gerade wieder mit den Engländern, z. B. in deren Zersetzung der Seelen- oder Selbsterkenntniß, aufs Nächste berühren. Daß es aber auch bei Kant erhebliche Mängel und Verstöße seyen, bestreitet Niemand, der nicht in ihm die kodifizirte und abgeschlossene Wahrheit, das große „Αὐτὸς ἔφα“ für Alles und für alle Zeiten sklavisch erblicken zu müssen glaubt.

Im Uebrigen hat Kant selbst, u. A. in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik, sehr unzweideutig erklärt, daß sein Werk „ein Traktat von der Methode, und nicht ein System der Wissenschaft selbst“ sey. Angesichts der eminenten Wichtigkeit und Schwierigkeit des Methodologischen halte ich diese wesentliche Beschränkung für ganz angemessen, so daß mir etwa das beträchtliche Anschwellen der Wolff'schen Metakritik und ihr Verlaufen in so überwiegend materiale Fragen, wie z. B. in den Darwinismus oder andere beliebte Tagesthemata, weit minder zweckentsprechend zu seyn scheint. Wäre statt solchen Beiwerks lieber die Hauptfrage gründlicher und umsichtiger behandelt worden, dann wollten wir uns ja am Ende den stolzen Anspruch auf Lieferung einer „Metakritik“ einigermaßen gefallen lassen!

Durch das Voranstehende habe ich mehr in historischer Weise die gröbsten Angriffe abzuweisen versucht, welche neuestens von Seiten des deutschen Neuempirismus gegen das theoretische Hauptwerk Kant's und seinen Grundgedanken gemacht werden, indem man seine Leistung besten Falls für ein „trübes und schaales Gemisch von Empirie und Spekulation“ erklärt. Dabei bot sich die Gelegenheit, zugleich die überspannte Kontra-Verherrlichung der englischen Erkenntnißlehre und der dortigen theoretischen Philosophie überhaupt auf ihr richtiges Maß zu reduziren. Es ließ sich nicht nur zeigen, daß selbige Philosophie vielfach bei den wirklichen oder vermeintlichen Fehlern Kant's die Mitschuldige sey, sondern es ergab sich wohl auch andererseits, wie ganz erheblich Kant in der That, und nicht blos der guten, aber verfehlten Absicht nach mit seinem Bestreben einer Synthese des Empirismus und Rationalismus in den ent-

scheidenden Hauptpunkten über die große Einseitigkeit der Engländer hervorragt. Es ist wahr: ich legte dabei nicht, wie es neuerdings üblich ist und für die wahre Exaktheit ausgegeben zu werden pflegt, auf alle Kleinigkeiten und Nebenpunkte ein penibles Hauptgewicht, welches oft mehr philologisch und differenzensüchtig, als philosophisch und sachlich fruchtbringend genannt werden muß. Ich sprach ferner da und dort auch meine Abweichung von Kant mit derselben Ruhe und Unbefangenheit aus, mit welcher ich in den Hauptpunkten meine Uebereinstimmung betonte. Aber gerade bei dieser liberalen und unparteiischen Haltung glaube ich das gute Recht zu haben, meine Vertheidigung wirklich als eine solche zu bezeichnen, welche den ächten Sinn und Geist des theoretischen Kritizismus trifft und nicht etwa für ein Quidproquo apologetisch eintritt. Zugleich berufe ich mich in sachlich systematischer Hinsicht der Ergänzung halber auf die Behandlung der erkenntniß-theoretischen und methodologischen Zeitfrage in meiner akademischen Rede über „die Philosophie und das Leben" (Tübingen, Fues, 1878). Schon dort habe ich in hinreichenden Grundstrichen den Kritizismus skizzirt und mich unumwunden zu ihm als zu der wahren und allseitig befriedigenden Methode allen Forschens und so auch der Philosophie bekannt.

Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen.

Von Dr. Eugen Dreher,
Priv.-Docent der Universität Halle-Wittenberg.

Siebenter Artikel. (Schluß.)

Wenn, wie im letzten Artikel erörtert wurde, die Descendenzlehre eine Herausbildung der Sinneswahrnehmungen auf Grund von Anpassung nicht nur im quantitativen, sondern auch im qualitativen Sinne zuläßt, so wirft sich die Frage auf, ob nicht mit den sich mehr und mehr erweiternden und vermehrenden Wahrnehmungen auch eine Herausbildung der Anschauungsformen von Raum und Zeit Hand in Hand gehe, etwa so z. B.,

daß uns der Raum, den wir jetzt dreidimensionaler Natur erachten, dereinst unseren entfernten Nachkommen vierdimensional erscheinen könnte. Die Frage gewinnt eine um so größere Berechtigung, je mehr wir uns vergegenwärtigen, wie sehr unser Denken in Betreff der Phänomene, die wir mit dem Raum in Zusammenhang bringen, sich in Widersprüchen bewegt.

Ich erinnere hier nur an den Widerspruch, der in der Annahme einer „Fernewirkung" der Materie liegt, welche Eigenschaft jedoch die Wissenschaft der Materie zusprechen muß, falls sie nicht auf die Erklärung materieller Prozesse verzichten will.

Sollte nicht eine erweiterte, eine potenzirte Raumesanschauung im Stande seyn, diese Antinomie, die sich unter den jetzt obwaltenden Umständen unserem Geiste aufdrängt, dereinst zu beseitigen? Ein Beispiel möge das aufgeworfene Problem erläutern! Man denke sich eine gut perspectivisch ausgeführte Zeichnung einer Landschaft. In diesem Bilde haben wir eine zweidimensionale Projection der dreidimensionalen Wirklichkeit vor uns. Wären nun meine Sinne, oder richtiger gesagt, wäre nun die mir innewohnende Anschauungsform des Raumes nur zweidimensionaler Natur, so würden mir die in dem Bilde angedeuteten Vorgänge ganz identisch mit den in der Wirklichkeit sich vollziehenden seyn. Von der Wahrheit des Gesetzes des Widerstandes, der Undurchdringlichkeit der Materie überzeugt, würde ich z. B. nicht begreifen können, warum die sinkende Sonne jetzt in dem Berge verschwindet, andererseits würde es mir unfaßlich seyn, warum ich gewisse Gegenstände, die ich auf der Zeichnung greifen, nicht auch in der Wirklichkeit mit meiner Hand erreichen könne, da mir doch in beiden Fällen alle geschauten Dinge gleich weit entfernt zu seyn scheinen. Kurz, ich würde bei einem theilweise richtigen Verständnisse der Materie bei einer zweidimensionalen Anschauungsform des Raumes auf eine Menge von Widersprüchen stoßen, die sofort schwinden müßten, wenn ich im Stande wäre, den Raum dreidimensional statt zweidimensional aufzufassen. Gesetzt nun, die uns innewohnende dreidimensionale Anschauungsform des Raumes wäre nicht ein

richtiges Symbol des „Dinges an sich", sondern die vierdimensionale wäre dies, sollten uns da nicht Vorgänge verständlich werden, denen wir heute bei unserer beschränkten Raumesanschauung rathlos gegenüberstehen, sollten nicht Widersprüche fallen, in denen unser heutiges Denken gebannt ist?

Die Idee, die uns wahrnehmbare Welt als eine dreidimensionale Projection der wirklich bestehenden vierdimensionalen Welt zu fassen, ist gewiß so kühn und originell, wie nur irgend ein Gedanke seyn kann. Kant war der Erste, der ihn aufzustellen wagte, und dies in einer Zeit, wo er noch nicht das Mannesalter erreicht hatte, also ehe er Raum und Zeit als angeborene Anschauungsformen der Psyche erkannte. Ob Kant später, nachdem er zu dieser Erkenntniß gekommen war, angenommen hat, daß die uns innewohnende dreidimensionale Anschauungsform des Raumes ein unzulängliches Symbol des „Dinges an sich" sey, läßt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen, doch scheint es nicht der Fall gewesen zu seyn, da er niemals darauf zu sprechen kommt, ob etwas, oder was in der Außenwelt der uns angeborenen Anschauungsform des Raumes entspricht. Doch der von ihm ausgestreute Gedanke fiel bei Gauß, Riemann und Zöllner auf einen fruchtbaren Boden, besonders jedoch bei dem letzteren, der eine ganze Theorie der vierten Dimension des Raumes aufzustellen sucht.

Bevor ich aber die Gründe, die jene Forscher zu der Annahme einer vierten Dimension des Raumes bewogen haben, klarlege, muß ich erst auf die Dimensionalität des Raumes im Allgemeinen zu sprechen kommen. —

Alle Körper, die wir auch antreffen mögen, sind dreidimensionaler Natur, d. h. alle haben Länge, Breite und Höhe (letztere auch, je nach den Umständen, Tiefe oder Dicke genannt) aufzuweisen. So wird z. B. ein Brett, wie dünn es auch immer seyn mag, nie eine wirkliche Fläche, d. h. also zweidimensionaler Natur seyn; es wird vielmehr immer noch eine gewisse Dicke besitzen, ohne welche eben der Begriff seiner Körperlichkeit fallen müßte; so wird ferner der feinste Coconfaden niemals linealer,

d. h. eindimensionaler Beschaffenheit seyn, da sich stets noch an demselben eine gewisse Breite und Dicke nachweisen lassen wird, ohne die eben der Faden aufhören würde, Materie zu seyn; so wird ferner das kleinste wahrnehmbare Partikelchen eines Körpers von der fast verschwindend geringen Größe, wie es der Chemiker beispielsweise in der sogenannten Schwefelmilch durch Präcipitation darstellt, nie zu einem mathematischen Punkte zusammengeschrumpft, oder, was dasselbe sagt, nulldimensionaler Natur seyn. Auch hier wird sich immer noch eine gewisse Länge, Breite und Dicke nachweisen lassen, womit wir denn diesen Dingen Raumerfüllung, das heißt Körperlichkeit zusprechen. Dasselbe muß auch von den hypothetisch gesetzten Atomen gelten; mag ihre Größe auch an das Unendlich-Kleine streifen.

In der Mathematik ist es aber erlaubt, bei den Körpern von einer oder mehreren ihrer Dimensionen zu abstrahiren. So kann ich mir z. B. eine Säule von so unendlich kleiner Höhe denken, daß ihre Körperlichkeit zu schwinden anfängt, womit das dreidimensionale Raumgebilde in ein flächenhaftes, d. h. in ein zweidimensionales übergeht. In gleicher Weise kann ich die Fläche, indem ich ihre Breite kleiner und immer kleiner werden lasse, auf eine Linie, d. h. auf eine Raumgröße eindimensionaler Natur zurückführen. Lasse ich nun die so gewonnene Linie fort und fort an Länge abnehmen, so gelange ich schließlich zu einem Punkte, zu einem geometrischen Gebilde nulldimensionaler Natur. Andererseits kann ich, von dem Punkte ausgehend, wiederum alle Raumgrößen aufbauen. So gelange ich durch die geradlinie Bewegung eines Punktes zur geraden Linie, zu einer eindimensionalen Raumgröße; durch die gerade Bewegung dieser Linie in einer ihrer eigenen, nicht gleichen Richtung zur geraden Fläche, zu einem Raumgebilde zweidimensionaler Natur und schließlich durch die Bewegung dieser Fläche in einer ihrer eigenen, nicht gleichen Richtung zum Körper, zu einem Raumgebilde also, in welchem alle drei Dimensionen des Raumes, Länge, Breite und Höhe vereinigt sind. Mag ich nun einen Körper auch noch so verschiedenartig bewegen, nie werde ich hierdurch zu einem

Hyperkörper gelangen, d. h. zu einem Raumgebilde, welches mehr als die genannten drei Dimensionen besitzt. —

Nach Kant, Gauß, Riemann und Zöllner sollen nun an gewissen dreidimensionalen Raumgrößen sich Widersprüche nachweisen lassen, deren Hebung einzig und allein in der Annahme eines vierdimensionalen Raumes zu suchen ist. Zum Verständniß des Gesagten möge nachfolgende Betrachtung dienen!

Dreieck ABC sey gleichschenklig; der Winkel B in der Spitze jedoch kein rechter. Man halbire jetzt diesen Winkel durch BD. Die hierdurch entstandenen Dreiecke ABD und CBD sind congruent, da in beiden zwei Seiten und der von ihnen eingeschlossene Winkel gleich sind. Diese gefolgerte Congruenz bringe ich dadurch zur Anschauung, daß ich das eine Dreieck umklappe und es auf das andere lege, so daß es mit diesem genau denselben Raum einnimmt. — Wäre mir jedoch die Aufgabe gestellt gewesen, ohne die Operation des Umklappens, d. h. also ohne die Zuhilfenahme der dritten Dimension des Raumes die Congruenz zur Anschauung zu bringen, so wäre mir dies geradezu unmöglich gewesen; denn wie ich auch die Dreiecke auf der durch Δ ABC bestimmten Ebene hin- und herschieben mag, nie wird mir ihre Deckung gelingen. (Wenn der Winkel in der Spitze B jedoch ein rechter gewesen wäre, so würde ohne Zuhilfenahme der dritten Dimension die Deckung der Dreiecke durch einfache Schiebung zu bewerkstelligen gewesen seyn, da in diesem Falle durch die Halbirung des Winkels in der Spitze wieder gleichschenklige Dreiecke entstanden wären.)

Denken wir uns jetzt ein Wesen, dessen ganze Anschauung zweidimensionaler Natur sey, so würde dieses wohl die Congruenz der durch die Halbirung entstandenen Dreiecke als eine Schlußfolge aus gewissen Prämissen begreifen können, würde aber nicht im Stande seyn, sich diese Congruenz zu veranschaulichen, da ihm ja die dritte Dimension des Raumes (ohne deren Hinzuziehung auch uns die Anschauung mangeln würde) verschlossen ist. —

Nun soll es aber nach den genannten Forschern gewisse Raum-

gebilde dreidimensionaler Beschaffenheit geben, denen wir bei unserer dreidimensionalen Anschauung des Raumes ebenso gegenüberstehen, wie das vorher hypothetisch gesetzte zweidimensionale Wesen den zuvor besprochenen Dreiecken. Ich verweise auf die Gestalt unserer Hände. Beide haben einen gleichen Rauminhalt, oder sind, wie es die Mathematik ausdrückt, einander gleich; sie sind außerdem noch einander ähnlich, nur mit dem Unterschiede, daß die Aneinanderlagerung der entsprechenden Theile das eine mal von rechts nach links, das andere hingegen von links nach rechts erfolgt ist.

Unmöglich wird es mir jedoch seyn, ein Raumgebilde für sie zu ersinnen, welches sich sowohl der einen, wie auch der andern Hand anschließen würde, d. h. mir vorzustellen, wie derartige Körper sich decken können. Somit giebt es denn dreidimensionale Raumgebilde, deren Congruenz von vielen Forschern angenommen wird, ohne daß letztere im Stande sind, sich die Congruenz zu veranschaulichen.

In der Erscheinung nun, daß gewisse Körper, die einander gleich und auch ähnlich (?) seyn sollen, sich aber doch nicht zur Deckung bringen lassen, sehen nun die genannten Denker einen Widerspruch, der für uns durch eine unzulängliche Raumesauffassung bedingt ist, der indessen durch die Annahme zu beseitigen wäre, daß der Raum in Wirklichkeit nicht drei-, sondern vierdimensionaler Natur sey, somit eine unserer Anschauung noch verschlossene Ausdehnung besitze. Mit Hinzuziehung der vierten Dimension, so meinen sie, würde sich der eine Körper mit seinem Gegenkörper ebenso gut zur Deckung bringen lassen, wie die vorher erwähnten Dreiecke mittels der Operation des Umklappens. —

Ich muß nun gestehen, daß dieser, der Hauptbeleg, der vom mathematischen Standpunkte aus für die Vier- oder N-Dimensionalität des Raumes geltend gemacht wird, mir keineswegs stichhaltig erscheint. Meines Erachtens muß man sich zuerst darüber zu verständigen suchen, in welchem Umfange man die Begriffe congruent und ähnlich fassen will. Ver-

steht man unter congruente Raumgrößen nur solche (wie es ja im Worte liegt), die sich zur Deckung bringen lassen, so sind die erwähnten Körper eben nicht congruent; ja, sie sind auch nicht einmal ähnlich, sondern vielmehr nur symmetrisch, insofern die Aneinanderlagerung der entsprechenden Theile nicht in demselben Sinne stattgefunden hat. Auf den zweidimensionalen Raum bezogen fallen für ein dreidimensionales Wesen, d. h. ein Wesen, dessen Raumanschauung gleich der unserigen ist, Aehnlichkeit und Symmetrie zusammen, da wir infolge unserer potenzirteren Raumanschauung Symmetrie in Aehnlichkeit überzuführen vermögen. Dies können wir jedoch nur aus dem Grunde, weil die Fläche kein richtiges Symbol, oder schärfer ausgedrückt, nur ein unvollständiges Symbol des „Dinges an sich" ist. Dort aber, wo ich mit dreidimensionalen Raumgrößen operire, wo ich, so wie zu vermuthen ist, das richtige Symbol für äußere Vorgänge in Anwendung bringe, versagen jene Kunstgriffe, die für den zweidimensionalen Raum noch ihre volle Berechtigung hatten, und dies aus dem Grunde, weil eben der Körper als wirklich berechtigte Raumgröße auch sein Recht im Raume beansprucht, welches wir ihm durch keine Betrachtung nehmen können. —

Gegen die gemachte Aufstellung, daß für den zweidimensionalen Raum Symmetrie und Aehnlichkeit zusammenfällt, scheint der Umstand zu sprechen, daß es zweidimensionale Raumgebilde giebt, die, obwohl sie gleich und auch symmetrisch sind, trotzdem sich nicht zur Deckung bringen lassen. Da aber alle diese zweidimensionalen Raumgebilde krummflächig sind, so gehören sie nicht dem zweidimensionalen, sondern vielmehr dem dreidimensionalen Raume an, ebenso wie Curven (gebrochene Linien), obwohl an und für sich eindimensional, dennoch im zwei- und auch im dreidimensionalen Raume gedacht werden müssen. —

Die ferneren Gründe, die man für die Vier- oder N-Dimensionalität des Raumes geltend macht, sind, wie wir schon im vorigen Artikel sahen, psycho-physiologischer Natur. Man geht von der Voraussetzung aus, daß mit einer potenzirteren Sinnes-

wahrnehmung sich auch die Anschauungsform des Raumes erweitern müsse, so daß späteren Generationen dereinst ihre Sinne eine vierdimensionale Welt, vielleicht auch eine von noch höherer Dimensionenzahl vorspiegeln werden. Als Beleg hierfür wird der Sehsinn angeführt, der zuerst zweidimensionaler Natur gewesen seyn soll, später jedoch dreidimensional wurde.

Aus dem schon in früheren Artikeln Erörterten geht hervor, daß der letztangeführte Beleg nicht beweiskräftig ist, da beim Sehen nicht ein, sondern zwei Augen, oder auch noch mehrere wie bei Spinnen und Insekten ins Spiel treten, wodurch denn die an sich flächenhaften Netzhautbilder eine körperliche Auslegung erfahren. —

Untersuchen wir jetzt die Function aller Sinne auf Raumanschauung hin genau, so zeigt sich, daß sich an alle, da wir die Ursache der Nervenaffectionen der verschiedenen Sinne, je nach Umständen, näher oder weiter von uns in die Außenwelt hineinverlegen, die Anschauungsform eines dreidimensionalen Raumes knüpft. Doch muß zugestanden werden, daß diese dreidimensionale Anschauungsform des Raumes für bestimmte Sinne eine erst im Laufe der Zeit erworbene seyn kann. Bei dem Gehörsinn scheint dem so zu seyn, da hier die Wahrnehmung der Tiefendimension des Raumes höchst unbestimmter Natur ist und sich nicht von selbst, wie beim binocularen Sehen ergiebt, sondern nur auf Grund unbewußter Urtheile eintritt, wie dies an mehreren Beispielen bereits im vorigen Artikel erörtert wurde.

Sicher haftet aber dem Tastsinne die dreidimensionale Raumesanschauung von vorneherein an. Diese ist so ausgesprochen, so unverkennbar, daß sie nicht erst das Product unbewußter Urtheile seyn kann, sondern daß sie als a priori vorhanden angenommen werden muß. Hierfür sprechen die in No. 6 angeführten Tastversuche, ferner der Umstand, daß die Tastnerven, oder wenigstens ihnen ähnliche Nerven, ursprünglich die Grundlage des ganzen Nervensystemes bildeten, aus welcher homogenen Grundlage sich im Laufe enormer Zeiträume bei den verschiedenen

Gattungen die gesonderten Sinnesnerven mit ihren specifischen Functionen herausdifferenzirten.

So müssen wir denn vorläufig aus rein theoretischen Betrachtungen schließen, daß die dreidimensionale Raumesanschauung allen beseelten Wesen innewohnt und auch innewohnen wird, ein Schluß, der durch das gemeinsame Verständniß, welches alle beseelten Wesen von der sie umgebenden Natur haben, wohl zur Genüge bestätigt wird. —

Prof. Zöllner sucht aber das Vorhandenseyn einer vierten Dimension des Raumes auch durch Experimente zu beweisen, die er mit einem gewissen Herrn Dr. Slade, der Umgang mit sogenannten „Spirits“, Wesen vierdimensionaler Natur pflegen soll, angestellt haben will. Da ich nichts von den von Herrn Dr. Slade ausgeführten Experimenten gesehen habe, so enthalte ich mich hier des Urtheils über dieselben und bemerke nur, daß, falls sie sich als in reeller Grundlage wurzelnd (?) ergeben sollten, sie sich vielleicht noch anders erklären ließen, als mit Herbeiziehung der vierten Dimension des Raumes. —

Doch angenommen, es existire wirklich eine vierte Dimension des Raumes, so wäre es freilich höchst annehmbar, daß eine Menge von denjenigen Antinomien, die sich heute unserem Geiste entgegenstellen, fiele; aber eben so sicher würde es dann auch seyn, daß unser erweiterter Blick auf neue, bisher nicht geahnte Widersprüche stieße. „Beruht doch streng genommen alle Forschung auf einem Austausch alter Unkenntniß gegen neue Unkenntniß.“

Jedes neuentdeckte Gesetz eröffnet eine neue Perspective und jede neue Annahme tritt als ein neues Schöpfungswunder dem forschenden Geiste entgegen. Wenn somit der Forscher auch niemals seinen Causaltrieb in letzter Instanz befriedigen wird, so befriedigt er ihn doch in so weit, daß er eine Erscheinung aus der anderen herleitet, womit er denn, falls die Richtigkeit seiner Schlüsse durch die Erscheinungswelt ihren Belag erfährt, eine Genugthuung empfindet, die ihn zeitweise vergessen läßt, daß Anfang und Ende in Nacht gehüllt sind.

Wenn nun Herr Prof. Zöllner meint, daß die Einsicht in die vierte Dimension des Raumes allen Pessimismus eines Schopenhauer und Hartmann aus der Welt schaffen werde, so möchte er sich doch wohl geirrt haben und zwar schon aus dem Grunde, weil der Pessimismus nicht in naturwissenschaftlichen, sondern in ethischen Fragen wurzelt. —

Nachdem ich so, wie ich glaube, die Annahme einer vierten Dimension des Raumes, welche Hypothese ja auf den ersten Blick etwas Blendendes, etwas Bestechendes für den Denker hat und deren Begründung zum nicht geringen Theil in geistreicher Weise geschehen ist, dennoch als unhaltbar, wenigstens als verfrüht nachgewiesen habe, komme ich auf die zweite uns angeborene Anschauungsform, auf die der Zeit, zu sprechen.

Im Artikel V erklärte ich sie, im Gegensatz zu der des Raumes, als eine bewußte. Das Zeitgefühl, mittels dessen wir allein aus der Empfindung beurtheilen, was Takt, Rhythmus, Melodie ist, war mir hinreichender Grund, um die Anschauungsform der Zeit für eine bewußte zu halten. Ich folgerte jedoch hieraus, daß alle Schlüsse, die wir auf Bewegung machen, als bewußt verlaufend aufzufassen seyen, so z. B. derjenige Schluß, der uns bei zootropischen Experimenten Bewegung vorspiegelt. Da sich jedoch dieser Schluß, wenigstens dem Scheine nach, ohne Mithilfe des Bewußtseyns vollzieht, so nannte ich ihn einen unwillkürlichen, womit ich, wie ich schon damals bemerkte, ausdrücken wollte, daß er nicht wirklich unbewußt verliefe, sondern daß zu seinem Zustandekommen nur ein höchst geringer Grad des Bewußtseyns erforderlich sey. Spätere mit dem „Lebensrade" angestellte Versuche belehrten mich aber, daß die Art und Weise des dabei stattfindenden Schließens eine dem Bewußtseyn fern liegende ist. Es gelang mir nämlich, die Erklärung für einige recht verwickelte zootropische Phänomene aufzufinden. Ich überzeugte mich hierbei, daß unsere Psyche Prämissen setzt und Schlüsse zieht, die, obwohl in einer gewissen Weise gerechtfertigt, ganz und gar von denjenigen abweichen, die das Bewußtseyn unter

denselben Umständen machen würde. (Vergl. „Die Natur" No. V, 29. Jan. 1880 „Studien am Lebensrade".)

Wenn wir somit den uns Bewegung vorspiegelnden Schluß nicht als sich bewußt vollziehend auffassen können, so folgt hieraus, daß die uns durch Sinneswahrnehmung vorgespiegelte Bewegung durch einen anderen Faktor als durch den der bewußten Anschauungsform der Zeit zu Stande kommen muß. Da aber Bewegung, wie wir sie wahrnehmen, bei scharfer Analyse, wie in No. V gezeigt, sich stets als das Resultat eines Schlusses herausstellt, dem Raum und Zeit zu Grunde liegen, so muß diejenige Anschauungsform, die die primitive Sinneswahrnehmung in die secundäre, in die des Sichbewegens umsetzt, als unbewußt aufgefaßt werden. Hieraus erklärt sich denn auch, warum man Bewegung, wenn man sie nicht scharf auf ihr Wesen hin zergliedert, für ein durch directe Sinneswahrnehmung gegebenes Factum hält.

Da aber auch dem Bewußtseyn eine Anschauungsform der Zeit innewohnt, so wird uns, d. h. unserem Ich, die durch secundäre Sinneswahrnehmung vorgespiegelte Bewegung um so verständlicher. Langsam, schnell, gleichförmig, ungleichförmig werden so nicht bloß Dinge der **Anschauung** (was sie ohne das bewußte Zeitgefühl auch seyn würden), sondern auch Gegenstände der **Empfindung**.

So erblicken wir, am Ufer stehend, in den rhythmisch dahinrollenden Wellenzügen des bewegten Meeres nicht nur eine nach gewissen Gesetzen verlaufende Bewegung, sondern wir fühlen letztere auch, insofern die Bewegung, aus dem Kreise der bloßen Anschauung heraustretend, sich auf unser Allgemeingefühl erstreckt und so die Stimmung wachruft, als ob die dahinziehende Woge uns mit sich fortführend uns bald hebe, bald senke. —

Gründe dafür, daß auch im Laufe der Zeit die Anschauungsform der **Zeit** einer Herausbildung unterliege, sind bisher nicht geltend gemacht worden. —

Bei allen bisher gegebenen Erklärungen in Betreff der Sinneswahrnehmungen wurde das „Unbewußte" zur Hilfe genommen und hierdurch Manches vom Probleme der Sinneswahrnehmung dem Verständnisse zugänglich gemacht, das sich früher der Forschung entzog. Aber die Anwendung des „Unbewußten" ruft auch die Frage nach seinem Wesen wach. Es sollen jetzt, am Schlusse dieser Studien über die Natur der Sinneswahrnehmung einige Fingerzeige gegeben werden, wie das Wesen des Unbewußten in der Seele wohl aufzufassen ist. Doch, bevor dies geschieht, wird es zum Ausschluß jedes Mißverständnisses zweckmäßig seyn, daß wir uns noch einmal den Gegensatz von Bewußt und Unbewußt im Seelenleben so recht vergegenwärtigen.

Wir sahen, daß sich in den Thätigkeiten der Gesammt-Psyche ein tiefgreifender Unterschied zwischen bewußten und unbewußten geltend macht. Bewußte Thätigkeiten nannten wir diejenigen, die dem Ich (gleichbedeutend mit dem individuellen Bewußtseyn) entspringen, wie Empfinden, Begehren, Denken, Wollen. Da sich an das Wort Bewußtseyn, dem Sprachgebrauche nach, die Vorstellung von einem **Wissen**, d. h. also von einer **Denkthätigkeit** knüpft, so wäre es gut, zur Abwehr jedes Irrthums, wenn die Sprache für die Thätigkeiten des Ichs, gleichviel ob ihr Verlauf von einem Wissen begleitet ist oder nicht, noch ein anderes Wort als „Bewußtseyn" hätte. Deswegen machte ich denn auch in einem Vortrage über „Leben und Bewußtseyn", den ich in der Philos. Gesellschaft zu Berlin hielt, den Vorschlag, für das Wort Bewußtseyn (im Sinne der Thätigkeiten des Ichs) das Wort: „Gewahrseyn" einzuführen. Doch, da neugebildete Worte nur schwer ihr Bürgerrecht in der Sprache erwerben, so soll auch hier nach wie vor das Wort Bewußtseyn seine Anwendung finden, doch, wohl bemerkt, nur in der Bedeutung der Thätigkeiten unseres Ichs. —

Nächst den bewußten Thätigkeiten verlaufen aber, wie gezeigt, in unserer Seele noch eine Menge von Prozessen, die als sich unbewußt vollziehend zu erachten sind, da sie unabhängig

vom Bewußtseyn zu Stande kommen und (bisweilen) nur ihre Resultate in das Bewußtseyn werfen. Daß diese Vorgänge jedoch als wirklich psychische aufzufassen sind, dafür spricht, wie wir gesehen, die Eigenartigkeit ihrer Producte, welche letztere von dem Bewußtseyn in der Form von reinen Sinneswahrnehmungen, von Traumbildern, oder auch von Visionen u. s. w. empfunden werden. Da alle diese Thätigkeiten in einem (unbewußten) Sich-vorstellen wurzeln, so treten sie dem Bewußtseyn als selbstständige **Denk**thätigkeiten gegenüber. So stellt sich z. B. im Traume die Seele das Bild längst verstorbener Bekannter wieder zurecht, so denkt sie sich nie gesehene Personen, Bauten, Städte, Gegenden u. s. w. Da nun diese Thätigkeiten, obwohl sie dem Bewußtseyn gegenübergehalten unbewußt verlaufen, dennoch Resultate in das Bewußtseyn werfen, die einer bewußten Function, wie das Denken, ihr Zustandekommen zu verdanken scheinen, so liegt die Frage nahe, ob nicht diese unbewußten Thätigkeiten an und für sich bewußt verlaufen und nur dem individuellen Bewußtseyn unbewußt erscheinen. Ein Theil der unbewußten Thätigkeiten findet denn auch eine befriedigende Erklärung in der Annahme, daß das Unbewußte an ihnen nur als im Gegensatze zum individuellen Bewußtseyn stehend aufzufassen ist. Diese Hypothese, daß außer den Thätigkeiten des Ichs noch andere bewußte Thätigkeiten in der Seele verlaufen, wird fast zur Evidenz durch den anatomischen Bau und durch die Functionen gewisser Organe bewiesen. Vom morphologischen Standpunkte aus ist unser Organismus als ein Conglomerat, oder besser gesagt, als ein Staat von Einzelwesen, von den sogenannten Zellen zu betrachten, von denen die einen mehr, die anderen weniger mit einander verbunden sind. Da nun viele dieser Zellen offenbar Sensibilität verrathen, d. h. Bewußtseyn zur Schau tragen, so liegt die Frage nicht allzufern, ob nicht alle Zellen als beseelte Wesen, als mit Bewußtseyn ausgestattet zu betrachten sind. Diese Frage muß vom Standpunkte der Embryologie und der Descendenzlehre aus bejaht werden. Die Entwickelungsgeschichte lehrt, daß der Mensch sein Zustande-

kommen **zweien** Zellen verschiedener Beschaffenheit, dem Eichen und dem Spermatozon verdankt. Beide Fruchtzellen verschmelzen mit einander und geben so zur Furchung Veranlassung, wodurch ein Conglomerat von gleichwerthigen Zellen gebildet wird. Im späteren Verlaufe der Entwickelung werden die anfangs gleichwerthigen Zellen durch eintretende Differenzirung verschiedenartig. Die einen gestalten sich in dieser, die anderen in jener Weise; die einen übernehmen diese, die anderen jene Functionen. Gewisse Zellen behalten ihre Individualität bei, andere geben sie durch gegenseitige Verschmelzung oder Verbindung ganz oder theilweise auf. Organe entstehen, metamorphosiren sich, verwandeln sich in neue anderer Beschaffenheit, bis schließlich als ein Resultat der verschiedenartigsten Umgestaltungsprozesse der Zellen aus dem Embryo der fertige Mensch hervorgeht.

Hiernach erscheint denn der Mensch als kein wirklich **einheitlicher** Organismus, sondern, wie vorher bemerkt, als ein Staat von Einzelwesen, welche mehr oder minder, trotz der mannigfaltigsten Umwandelungen und Verbindungen, eine gewisse Art von Selbständigkeit beibehalten haben. Es liegt mehr als nahe, zu vermuthen, daß gewisse von diesen mehr selbständigen Zellen oder Zellconglomeraten, auch selbständige seelische Functionen verrichten, so z. B. höchst wahrscheinlich gewisse, theilweis in sich abgeschlossene Nervencentren. Diese Annahme findet ihre Bestätigung in vielen physiologischen Erscheinungen, so z. B. in dem bewußten Fortleben der Theile niederer Organismen nach ihrer Trennung vom Gesammtorganismus u. s. w. Die gemachte Hypothese folgt ferner mit Nothwendigkeit aus der Descendenzlehre, der zufolge die höheren Organismen aus den niederen auf Grund complicirterer und centralisirterer staatlicher Zellverbindungen hervorgegangen sind. Mit Recht erkennt denn auch die Descendenzlehre in den verschiedenen Phasen unserer embryonalen Entwickelung, die, wie bekannt, unverkennbar an die Formen niederer Organismen erinnern, die morphologischen Andeutungen jener Thierstufen, durch welche im Laufe enormer Zeiträume ein Entwickelungsgesetz das Unvollkommne zum Voll-

kommneren führte. Dies zugegeben, wird es dann auch begreiflich, daß bei unserem, wenngleich hoch centralisirten Organismus, dennoch Nervencentren selbständig geistig functioniren werden und daß die Producte dieser Thätigkeiten auf irgend welche Weise in das Bewußtseyn gelangen können, welches letztere sie als etwas Seelisches, aber als etwas ihm Fremdes empfindet. Viele psychische Phänomene lassen sich befriedigend, wie gesagt, aus der gemachten Hypothese herleiten, so z. B. die unbewußten Urtheile, Schlüsse und Vorstellungen, ferner die Eigenartigkeit der Traumbilder, wie die der Visionen, alsdann die sogenannten Inspirationen, an deren übernatürlichen Ursprung zu glauben Viele nur gar zu leicht geneigt sind.

Daß die gemachte Annahme aber im Stande ist, alle unbewußten Prozesse der Psyche zu erklären, scheint mir höchst zweifelhaft. So wüßte ich z. B. nicht, wie man die ursprüngliche Verlegung der Ursache von Nervenreizen in die Außenwelt aus ihr herleiten sollte. Wohl denkbar, daß hierzu noch die Annahme eines besonderen psychischen Factors nöthig ist. — Ich stehe hier an einer der Gränzen meiner bisherigen Forschungen im Gebiete der Psycho-Physiologie!

Schließlich muß ich aber ausdrücklich noch hervorheben, daß wenn wir den Menschen, wie es vorher geschah, als einen mehr oder minder einheitlichen Staat von an und für sich bewußten Einzelwesen ansehen, dies keineswegs ausreichend ist, hieraus seine Gesammt-Psyche herzuleiten, da aus dieser Annahme nichts für das Zustandekommen des individuellen Bewußtseyns hervorgeht. Der Hauptfactor unserer Seele, das Ich, die wirkliche Einheit in unserem Geistesleben, durch die wir in letzter Instanz doch nur alles Andere erkennen, bleibt somit nach wie vor hinsichtlich seines Ursprungs der Forschung verschlossen. Immerhin giebt aber, wie wir gesehen, die gemachte Annahme von der staatlichen Organisation unseres Organismus Fingerzeige und Anhaltepunkte für die Lösung vieler psychischer Probleme, Fingerzeige, die, wenn sie auch nicht ausreichend sind, das

Seelische als solches zu erklären, dennoch für die Erklärung der Thätigkeiten der Psyche nicht unbeachtet bleiben dürfen. —

Die Beziehungen der Aesthetik Schopenhauer's zur Platonischen Aesthetik.

Von
Dr. Hasbach.

Erste Hälfte.

I. Die Platonische Idee Schopenhauer's.

Dem jungen Schopenhauer wurde bekanntlich als beste Einführung in die Philosophie die eindringliche Beschäftigung mit Plato und Kant angerathen. Das ernste Studium der Werke beider in ihrer philosophischen Richtung so verschiedener und sich in manchen Gedanken doch so nah berührender Männer [1]) gab ihm mehr als philosophische Anregung; es lieferte ihm mächtige Quadern und leichte Verzierungen zum Ausbau seines eigenen Systems. Von Plato hat Schopenhauer vornehmlich die im Wechsel des Irdischen beharrende Idee, von Kant die Unterscheidung von Erscheinung und Ding-an-sich, von Beiden unter Anderm ein haltloses Schwanken zwischen Idealismus und Realismus. [2])

Die Platonische Idee glaubt Schopenhauer im Sinne des Griechen zu fassen. Der Umbildung der Kantischen Philosophie ist er sich wol bewußt. [3])

Anstatt des terminus Erscheinung bedient er sich nach Berkeley's Vorgang des Wortes Vorstellung, weil wir uns aller Erscheinungen nur als unserer Vorstellungen bewußt sind. Das Kant'sche Ding-an-sich glaubt Schopenhauer durch innere Wahrnehmung in dem einen, seinem Wesen nach in Naturkraft, Trieb und bewußtem Begehren gleichen Willen zu erkennen, welcher sich auf den höheren Objectivationsstufen den Intellect zu seinem Dienste schaffe. [4]) Die Vielheit der Erscheinungen ist nach ihm Vorstellung eines erkennenden Subjects, hervorgebracht durch die dem Intellect anhängenden, von Kant aufgezeigten

aprioristischen Formen des Erkennens, welche Schopenhauer auf die eine Form des Satzes vom Grunde zurückführt. [5])

Wo wäre Raum in dieser Scheinwelt für die Platonische Idee? Die reale, objective, in die Vielheit der Ideen und in die Vielheit des Wirklichen zerfallende Welt Plato's mit dem in ihr bestehenden, erkennenden Subject müßten sich zu einer phänomenalen Existenz im phänomenalen Gehirn eines phänomenalen Subjectes der Erkenntniß bequemen. Die Platonische Idee Schopenhauer's kann doch nur eine Vorstellung seyn, ein Bedingtes, während die Platonische Idee Plato's etwas Unbedingtes ist; diese ohne ein Subject des Erkennens daseyend, jene eines Trägers der Vorstellung bedürftig.

Anstatt der vielen Stellen, welche dies bestätigen, soll nur eine folgen. Die Idee, sagt Schopenhauer,*) sey im Gegensatze zum erscheinenden Dinge die alleinige, unmittelbare Objectivität des Willens, „welche keine andere, dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objectseyns für ein Subject".

Die Ideen liegen folglich außerhalb der Erkenntnißsphäre des Individuums. Eine Erkenntniß ist deßhalb nur unter Aufhebung der Individualität möglich. „Wenn man", sagt daher Schopenhauer a. a. O., „durch die Kraft des Geistes gehoben die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihre Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, ... dann wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subject des Erkennens."

Hier erhebt sich eine Schwierigkeit.

Wir müssen schließen: So lange der Intellect thätig ist, so lange ist die Welt als Vorstellung vorhanden. Wenn der

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, 3te Aufl. I, § 22. Ich werde der Kürze wegen dieses Hauptwerk S.'s im Folgenden mit dem Buchstaben H, seine Parerga und Paralipomena (2te Aufl.) mit dem Buchstaben P bezeichnen.

Intellect nicht mehr thätig ist, ist die Welt als Vorstellung verschwunden. Wie erklärt es Schopenhauer, daß wir im Zustande der aufgehobenen Individualität eine Vorstellung der Ideen haben sollen? Gar nicht. — Die ganze Lehre von der Losreißung des Intellectes vom Willen (was undenkbar ist, da der Intellect ein Product des Willens ist) und die Definition der Idee als einer Vorstellung, welche nur in die eine Form des Objectseyns für ein Subject eingegangen sey, sind leere Worte. — An andern Stellen seiner Schriften versteht Schopenhauer unter Wille den Willen zum Leben[6]) und will also sagen: So lange etwas Gegenstand der ästhetischen Contemplation ist, regt es den individuellen Willen nicht an.

Durch den realistischen Zug des idealistischen Systems ist es bedingt, daß die Idee einen realeren Character als den der Vorstellung gewinnt. Nun definirt der Philosoph die Ideen als „die bestimmten Species oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowol unorganischen als organischen Körper und als die nach Naturgesetzen sich offenbarenden Kräfte."

Demnach hat die Idee keinen Anspruch auf das Prädicat ‚platonisch'. Denn die Schopenhauerische Idee ist etwas Secundäres. Sie bildet die erste Objectivationsstufe des Willens. Sie ist, ungenau ausgedrückt, das Nichts producirende Product des Willens. Die Idee, wie sie Plato versteht, ist der Grund des Seyns und Werdens.

Es ist erklärlich, daß ein Philosoph, welcher die Idee als die ewige Form der Dinge definirt, auf die Betonung ihres anschaulichen, bestimmten Characters geführt wird.

Schopenhauer unterscheidet überall (H. I, §. 49. II, cap. 34. P. II, §. 209 ff.) scharf zwischen Begriff und Idee. Der Begriff, sagt er, ist abstract, discursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Gränze nach bestimmt, während die Idee durchaus anschaulich, durchgängig bestimmt ist. Die Ideen bezeichnet er daher auch (H. II, cap. 29) als die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen G e s t a l t e n, welche als die unerreichten Muster-

bilder oder als die ewigen Formen der Dinge (H. I, §. 25) dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum,[7]) das Medium der Individuen eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seyend, nie geworden. Daß er dies nun (H. II, pag. 415) mit den Worten zurücknimmt: „Sogar Form und Farbe, welche in der anschauenden Auffassung der Idee das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks, da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist, wie die Zeit", kann gar nicht befremden, wenn man die idealistische Erkenntnißtheorie in Betracht zieht. Uebrigens verrathen die beschränkenden Ausdrücke „im Grunde" und „genau genommen" daß sich Schopenhauer seines Widerspruchs mehr oder minder bewußt war. Trotz aller Widersprüche ist die Betonung der Form augenfällig.

Aber selbst in dieser Fassung ist die Platonische Idee Schopenhauer's nicht identisch mit der Idee Plato's. Jene ist im besten Falle die ewige Form, während diese Form und Inhalt ist, das Seyende, das ὄντως ὄν, eine ewige Substanz. Nur der Wille selbst, wenn wir von manchen andern Bestimmungen absehen, könnte mit der Idee verglichen werden.

Schopenhauer macht nun auch einen Anlauf, die Platonische Idee, wie er sie auffaßt, der Idee Plato's gleichzusetzen. Aber er wird sich schon bald der Vergeblichkeit seines Unternehmens bewußt.

„Hat der Intellect Kraft genug", sagt er (H. II, cap. 29. pag. 414), „das Uebergewicht zu erlangen, ... so schwebt er frei, keinem Willen mehr angehörig. Im einzelnen Ding erkennt er bloß das Wesentliche .... folglich hat er zu seinem Objecte jetzt die Ideen, in meinem, mit dem ursprünglichen Platonischen übereinstimmenden (!) Sinne dieses so gröblich mißbrauchten Wortes" (wie wahr!) welche „nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst", aber doch „der eigentliche Character" der Dinge sind.

Vielleicht hat die bisherige Untersuchung dargethan, daß die Idee Plato's und die Idee Schopenhauer's incommensurable

Größen sind. Dies wird hoffentlich noch klarer hervortreten, wenn wir uns mit dem Begriff der Form in beiden Systemen beschäftigen.

Schopenhauer lehrt, wie uns bekannt ist, daß die Idee Gestalt habe, und im Gegensatz zum Begriff, der ihr an Umfang gleich käme, durchgängig bestimmt und anschaulich sey. Nicht so Plato. Zwar fordern die griechischen Bezeichnungen εἶδος, ἰδέα geradezu zur ästhetischen Betrachtung der Idee auf. Denn durch dieselben wird doch kaum auf den Character der Ideen als metaphysischer oder logischer Principien, wol aber auf ihre Anschaubarkeit hingedeutet. Aber in keiner Schrift Plato's findet sich eine zu dieser Art Betrachtung ermuthigende Stelle. Im Gegentheil bezeichnet Plato ausdrücklich die Idee als das farb- und gestaltlose Seyn. Von Seiten der ästhetischen Betrachtung unterscheiden sich die Ideen in Nichts von dem Begriffe. Es ist sehr erklärlich, daß die Hypostase dem farb- und gestaltlosen Begriff keinen anschaulichen Character verleihen konnte.

Das realistische Gepräge, welches die Idee Schopenhauer's in den zuletzt erwähnten Auffassungen characterisirt, zieht naturgemäß viele Consequenzen nach sich, welche den Grundgedanken der Schopenhauerischen Philosophie schnurstracks widersprechen.

Zunächst verursacht die veränderte Auffassung der Idee auch eine abweichende Darstellung der Erkenntnißweise der Idee.

Den zur Erkenntniß bestimmenden Factor werden wir nicht mehr im Subjecte, sondern im Objecte suchen müssen. „Das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens .... tritt dann am leichtesten ein, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich bestimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden." (H. I, §. 39. pag. 206.)

Wir kommen zu einem zweiten, wichtigeren Punkte.

Schopenhauer bezeichnet die Idee als die ewige Form der Dinge. Er spricht von der Idee als „Vorbild", deren „verdunkelte Abbilder die Dinge seyen, von einer Vielheit der Dinge im Gegensatz zur Einheit der Idee".

Das Platonische System besitzt alle Voraussetzungen, welche die Gegenüberstellung von Vorbild und Abbild dem eingehenden Denker zwar nicht befriedigend erklären, aber einen völligen Widerspruch ausschließen.

Der Grieche setzt eine Welt des Seyenden, nämlich die in der Idee des Guten, als Ursache des Seyns und Erkennens, gipfelnde Vielheit der Ideen und eine Welt des Nicht-Seyenden, die Materie, welche bis zur Weltschöpfung getrennt waren. Durch die Verbindung der Idee mit der Materie entstand die Welt der Dinge, eine Verbindung von Seyn und Nichtseyn, welche daher in stetem Flusse des Werdens begriffen ist. Der Aesthetik mag es gleichgültig seyn, ob die Materie Plato's eine formlose, chaotische Masse oder der Raum ist, ob der Philosoph der Materie selbst Eigenschaften beilegt, welche einer Hineinbildung der Idee feindlich sind, oder ob eine böse Weltseele dieselbe erschwert, ob es ein Widerspruch ist, daß die Idee für sich in der Ideenwelt und doch in den Dingen existiren soll: alle diese Fragen berühren sie im Grunde nicht. Ihr wird es erklärlich gemacht — und darauf kommt es ihr bloß an — daß die Idee das Urbild zahlreicher Nachbilder ist und daß die unter einen Gattungsbegriff fallenden Dinge nur getrübte Abbilder ihres Urbildes sind.

Durch die Hinübernahme jener Begriffe aus dem Systeme Plato's erweckt Schopenhauer den Glauben, als ob sein System Raum genug hätte für zwei verschiedene, objective Welten, da doch nicht Platz für eine einzige vorhanden ist.

Die Begriffe „unerreichtes Musterbild" und „verdunkeltes Abbild" rufen die Vorstellung zweier Dinge hervor, die sich im Wesentlichen gleichen, von denen das letztere eine Wiederholung des ersteren ist, und ihm zeitlich nachfolgt. Diese objective Zweiheit existirt im Systeme Schopenhauer's nicht. Denn die Idee des Dinges und das Ding sind an sich nicht verschieden. Die Betrachtung macht denselben Gegenstand zum verdunkelten Abbild (Ding) oder zum unerreichten Musterbild (Idee).

Folgende Aussprüche werden dies klar beweisen. „Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind Nichts als die durch den Satz vom Grunde vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objectivität getrübten Ideen." (H. I, §. 34.)

In der intuitiven Erkenntniß „ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objectivität des Willens auf dieser Stufe" (a. a. O. §. 32).

Wenn Schopenhauer seiner Welt einen realeren Character als den der Vorstellung geben will, dann mag er von Vorbild und verdunkelten Abbildern sprechen. Dann ist er aber auch gezwungen, das „Wo" der Ideen anders als in den Dingen zu bestimmen. Denn es ist ebenso unerfindlich, daß ein seine Form veränderndes Ding zugleich seine unveränderliche, beharrende Idee, wie auch, daß jedes mangelhafte Exemplar zugleich das unerreichte Musterbild der Gattung seyn soll.

Der reale Character der Dinge drängt zu einer weiteren Consequenz. Die Trübung der Idee muß anders erklärt werden als aus einer Verdunkelung derselben durch die aprioristischen Formen des Erkennens. Von diesem Standpunkte lehrt Schopenhauer: „So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Siegs..... Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig..... Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwandt wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, **die ihm die Materie streitig machen.** (H. I, pag. 174.)

Wenn wir nach der Vergleichung der Idee Plato's und der Platonischen Idee Schopenhauer's den Blick auf die Ideenwelt beider Denker wenden, so fällt zuerst auf, daß die Platonische Ideenwelt in der Idee des Guten zur Einheit zusammengefaßt ist. Schopenhauer hat es unterlassen, einen die Vielheit der Ideen zu einem gegliederten Ganzen verknüpfenden Mittelpunkt aufzuzeigen, obwol Nichts leichter war, als von

einer Alles umfassenden „Idee des Willens" zu sprechen. Aber er wäre dann gezwungen worden, das Verhältniß der einzelnen Ideen zur Idee des Willens darzulegen, von einer Emanation des Vielen aus dem Einen zu sprechen, und so zu behaupten, was er an Andern getadelt hatte. Ohnedies fordert die Lehre von der Vielheit der Ideen zum stärksten Widerspruch heraus, wenn man an der Schopenhauerischen Erkenntnißtheorie festhält.

Weniger übersichtlich, hat die Schopenhauerische auch einen geringeren Umfang als die Platonische Ideenwelt. Wir sehen dabei von der Platonischen Hypostase der Eigenschafts- und Verhältnißbegriffe ab, da uns diese Lehre noch später beschäftigen wird.

Plato nimmt consequent Ideen von Artefacten an. Wir brauchen uns nicht auf den Parmenides zu stützen, dessen Echtheit bestritten ist, um unsere Behauptung zu vertheidigen. Der Staat genügt. (X, 596.) Schopenhauer nimmt keine Ideen von Artefacten an (H. 1, pag. 249), da die letzteren keine unmittelbaren Producte des Willens sind.

Dennoch könnte Schopenhauer die Idee eines Artefacts eher annehmen, als Plato. Denn was aus des Menschen Händen hervorgeht, ist doch nur Erscheinung des Urwillens, wenn auch nicht eine relativ unmittelbare, wie der Mensch selbst. Erscheinen nach Schopenhauer's Lehre in den Artefacten keine Ideen? Durchaus nicht. Sie drücken bloß diejenigen Ideen aus „die schon in ihrem bloßen Material liegen". Welches sind diese Ideen? Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens (denn um diese handelt es sich hier) stellen sich „die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit — theils Starrheit, Flüssigkeit, Electricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art". (H. I, §. 26.)

Nun ist aber zu bedenken, daß alle diese Eigenschaften nicht für sich vorgestellt werden können, sondern an einem Ding erscheinen. Die Schwere beispielsweise offenbart sich durch

das Drücken eines Körpers auf einen andern, in dem Fallen eines Steines u. s. w. Die Vorstellung des Drückens, des Fallens wäre die Idee. Nun ist aber das Drücken, das Fallen in abstracto gar nicht vorstellbar, kann also auch nicht zu den Ideen gezählt werden.[8])

Ein Rückblick auf die Untersuchung läßt erkennen, daß die Schopenhauerische Idee in keiner ihrer widerspruchsvollen Auffassungen, nach ihrem logischen, metaphysischen und ästhetischen Werthe geschätzt, identisch mit der Idee Plato's ist, und daß das Ganze der Platonischen Ideenlehre trotz mannigfacher, innerer Widersprüche klarer vor dem geistigen Auge steht, als das der Schopenhauerischen.

Ganz unerklärlich ist es, daß Schopenhauer glauben konnte, die Platonische Idee in sein System hinüberführen zu können, da doch Plato's System den Dualismus, das seinige den Monismus lehrt. Wie wenig Beide dem Individualismus gewogen seyn mögen, die tiefe Kluft bleibt doch zwischen ihnen bestehen, daß das System des Griechen monadistisch,[9]) das des Deutschen monistisch ist und nur etwas monadisirt (wir finden keinen treffenderen Ausdruck), daß die Ideen Plato's wie ewige Felsen im Meere der Erscheinungen stehen, auf deren unruhiger Oberfläche sie sich tausendfach flüchtig spiegeln, und deren immer rastlose Wogen sich stets machtlos an ihnen brechen, während die Idee Schopenhauer's flüchtig, vergänglich ist wie die Erscheinung, der Ruhepunkt eines Augenblicks, vor der sich die Fluthen rasch aufstauen und wieder darüber wegbrausen.

II. Das Schöne.*)

Plato hat das Schöne von allen Seiten, von denen es zugänglich ist, zu erfassen gesucht, so daß er die Keime aller folgenden ästhetischen Richtungen in seinen Schriften vereinigt.

*) cfr. Robert Zimmermann, Geschichte der Aesthetik pag. 3 ff. E. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten I, pag. 57 ff. In K. Köstlin's Aesthetik: Einheit, Einheitlichkeit, Symmetrie, Harmonie.

Es ist nicht zu verwundern, daß die widersprechenden Sätze entgegengesetzter Richtungen sich in seinem System als ungelöste Widersprüche vorfinden.

Um zum Verständnisse des großen Philosophen vorzubringen, sind die Erklärer Plato's den anscheinend einzig richtigen Weg gegangen. Sie haben diejenigen Stellen aus seinen Werken zusammengestellt, welche über das Schöne handeln — und sind überall auf Schwierigkeiten gestoßen. Man kann es daher dem Verfasser nicht verargen, wenn er einen andern Weg geht, und zwar denjenigen, welchen Plato gegangen seyn muß, nicht den analytisch-kritischen, sondern den genetisch-constructiven. Zuvor möge man sich an die Herkunft der Platonischen Ideen erinnern. Sie sind substantiirte Begriffe, Producte der Abstraction und Reflexion. Nicht bloß Gattungs-, sondern auch Eigenschafts- und Verhältnißbegriffe hat der Philosoph zu Ideen substantiirt. Der Begriff des Schönen ist der einer Eigenschaft. Die Idee des Schönen ist folglich die Hypostase eines Eigenschaftsbegriffes.

Für die Erfahrung gibt es verschiedene Arten des Schönen. Plato mußte sich aufdrängen, daß wir im Gebiet des Sinnlichen Manches schön nennen, dessen Erkenntniß nur Wahrnehmung verlangt: einfache, unvermischte Farben, Linien, Töne. Wenn wir uns nach diesen Wahrnehmungen unreine Töne, vermischte Farben, wirre Linien vorstellen, dann erkennen wir den Grund jenes Gefallens in der Reinheit, in der strengen Selbstbeschränkung, in der Abwehr gegen alles Fremdartige, in der Mäßigung, welche Einheitlichkeit und Einfachheit hervorbringt.[10])

Andererseits wird der kunstbegabte Grieche erkannt haben, daß uns die Mannigfaltigkeit, die Vermischung nicht immer abstößt, daß sie uns dann gefällt, wenn das Ebenmaß (Symmetrie) verschiedene Theile frei zusammenbindet.[11])

Drittens wird dem Philosophen aufgefallen seyn, daß wir auch im Gebiete des Geistigen Manches schön nennen, von schönen Tugenden, Erkenntnissen, Seelen rc. sprechen (cfr. Gastmahl 209, 210, 211). Hier gefällt uns nun entweder die Mäßigung, welche in ihrem Gefolge die Reinheit, die Unvermischtheit,

die Einheit und Einigkeit des Wesens hat, oder das schöne Verhältniß, die Angemessenheit, das einer bestimmten Norm Genügende, sie voll Befriedigende, und daher Vollendete, das das Ziel Treffende, kurz die Harmonie. Hierhin gehört auch das schöne Verhältniß des Zweckmäßigen.

Harmonie und Ebenmaß, Einheit und Einheitlichkeit sind die vier Elemente des Schönen, welche Plato aufzeigt. Ihre nähere Wurzel haben je zwei in der Mäßigung und Symmetrie, ihre gemeinsame im Maße, weßhalb alles Schöne mehr oder minder mit einander verwandt ist. In der Welt der Erscheinung tritt es auseinander in

1. Das Schöne der Harmonie,
2. Das Schöne der Symmetrie,
3. Das Schöne der Einheit,
4. Das Schöne der Einheitlichkeit.

Für diese vier Klassen des Schönen müssen wir eine Idee des Schönen annehmen, da sie eine natürliche Vielheit bezeichnen, welcher derselbe Name zukommt (Staat X, 596). Dieselbe mag als Idee der Schönheit bezeichnet werden.*)

An ihr (*αὐτὸ τὸ καλὸν*) hat alles Schöne theil; dadurch wird das Einzelne erst schön und allem Schönen verwandt (Gastmahl 210). Aber während das Urschöne ungemischt, rein, ewig, unveränderlich ist, verfällt das erscheinende Schöne dem Loose aller Abbilder, der Unvollkommenheit. Es ist veränderlich, gemischt, entsteht und vergeht, ist in dieser Beziehung schön, in anderer häßlich (a. a. O.).

Selbst wenn uns keine anderen Zeugnisse zu Gebote ständen, würde es zweifellos seyn, daß Plato die Schönheit auf Formen be-

---

*) Bei der Idee der Schönheit angekommen, wollen wir uns nicht höher in den metaphysischen Himmel hinaufwagen. Es wäre möglich, daß wir uns bei weiterem Vorwärtsschreiten, wodurch der Aesthetik kein Dienst geleistet würde, im Labyrinthe Platonischer Begriffe verirrten. Wir lassen nur eine Stelle aus dem Philebus folgen: *Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ* .... (65).

ruhen läßt.[12]) Aber auch anderswo als im Philebus (64 F) hebt er Maß und Ebenmaß als Grundbedingung aller Schönheit hervor. So im Staatsmann: .... *καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σώζουσαι πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται* (sc. *τέχναι*) (Staatsmann 284 b). Die Häßlichkeit erklärt er als Mangel an Ebenmaß. *Ἀλλ' αἶσχος ἄλλο τι πλὴν τὸ τῆς ἀμετρίας πανταχοῦ δυσειδὲς ὂν γένος* (Sophist 228 a). Wenn er auch die gefallenden, objectiven Verhältnisse nicht genauer untersucht hat, so weist er doch im Timäus darauf hin, daß die (stätige) Proportion zwei Dinge am schönsten zusammenbinde (Timäus 31 C. 32 A. B.).[13])

Eine wunderbare Schönheit muß sich nach Platonischer Ansicht in der unter der Idee des Guten zusammengefaßten Vielheit der Ideen darstellen. Denn hier offenbart sich in der Ueber-, Neben- und Unterordnung der Ideen dem geistigen Auge das herrlichste Maß und Ebenmaß. Die Welt als das Abbild der Ideen muß in ihrer Gesammterscheinung von unvergleichlicher Schönheit seyn ..... *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.* Mit diesen schwungvollen Worten schließt der Timäus.

Ueberall in Plato's Schriften werden wir auf Gesichtspunkte von überraschender Tiefe und unübersehbarer Weite geführt. Der tiefsinnige Philosoph, welcher im Staate das gewöhnliche Weltgetriebe als ein elendes Schattenspiel im Vergleich zum Leben in der Idee hinstellt, vor dessen königlicher Seele Nichts besteht, was nicht Theil an der Idee hat und zu ihr hinstrebt, der im Gastmahl Himmel und Erde durch die Liebe zusammenbindet, der ist auch Hellene und kühn genug, um überall und auf allen Gebieten nach Schönheit zu spähen, wo Andre mit eingeengtem Sinn und Verstande nur nach dem Zwecke der Dinge fragen und dem Schönen nur ein genau abgegrenztes Gebiet gönnen möchten. Wie tief mögen der erste und letzte dieser Gedanken auf Schopenhauer eingewirkt haben!

Und doch ist nicht hier der Anknüpfungspunkt der Schopenhauerischen Schönheitslehre zu suchen. Durch die Aufnahme

des Satzes, daß die Ideen schön seyen, glaubt Schopenhauer seiner Schönheitslehre eine zweite Platonische Anschauung zu Grunde gelegt zu haben. Ob Plato die Schönheit der Ideen gelehrt habe, ist die wichtige Frage, welche zunächst an uns herantritt. Wichtig genug, um einen beschwerlichen Umweg zu gehen, der hoffentlich zu ihrer Beantwortung führt.

Alle Dinge stellen sich den Sinnen als Complexe von Eigenschaften dar. Subtrahiren wir jede dieser Eigenschaften von dem Dinge, so bleibt ein räthselhaftes Substrat, welches jene Eigenschaften zur Einheit des bestimmten Dinges vereinigt.

Da jede von diesen Eigenschaften an vielen Dingen vorhanden ist, so muß von jeder eine Idee gesetzt werden. Das Ding selbst ist Exemplar einer Gattung. Von ihm existirt also auch eine Idee. Folglich müssen manche Ideen mehrere Male vorhanden seyn, ein Mal für sich, ein anderes Mal als Theile einer höheren Idee.

Mit Hülfe einer zweiten kurzen Betrachtung werden wir der Platonischen Lehre näher treten.

Plato anerkennt den Heraclitei'schen Fluß der Dinge, aber seine Erkenntnißtheorie fußt auf bewußtem Gegensatze zu Protagoras. Unsere Sinne sind nach Platonischer Lehre trügerische Spiegel der Außenwelt. Ganz betrügen können sie uns nicht. Die Erscheinung ist nur ein verdunkeltes Abbild der Idee, aber sie *ist* ein Abbild der Idee. Was uns hier schön erscheint, muß auch am überhimmlischen Orte schön seyn. Insoweit ist das Ding ein Prüfstein der Idee. Es ist das *sinnliche Abbild* der Idee.

Den *geistigen*, wieder auf einen Punkt concentrirten *Widerschein* der Idee repräsentirt der Begriff. In ihm erfassen wir, nach Plato, das Wesen der Dinge.

Wenn wir also wissen wollen, ob die Urbilder der Idee schön sind, so müssen wir zuerst fragen, ob in dem Gattungsbegriff den Dingen die Schönheit prädicirt wird. Der Gattungsbegriff faßt die *wesentlichen* Merkmale der Gattung zur

Einheit zusammen. Die Frage beschränkt sich folglich darauf: Gehört die Schönheit zu den wesentlichen Eigenschaften aller Dinge einer Gattung? Wir beantworten sie mit nein. Denn schön sind regelmäßig nur sehr wenig Individuen einer Gattung. Wäre die Schönheit ein wesentliches Merkmal, so müßte sie allen Einzeldingen zukommen. Gehört aber die Schönheit nicht zu den wesentlichen Merkmalen der Dinge, so kann sie auch im Begriffe nicht der Gattung zugesprochen werden. Folglich kann sie auch der Idee nicht zukommen: das Urbild der Dinge ist also nicht schön.

Zu den wesentlichen Merkmalen beispielsweise des Menschen gehören unter andern aufrechter Gang, höhere Entwickelungsfähigkeit als das Thier, aber nicht Schönheit. Diese wesentlichen Merkmale besitzt jedes Exemplar der Gattung. Ob es aber schön ist, hängt davon ab, ob ihm die zufälligen Merkmale zu theil werden, welche nicht im Gattungsbegriffe selbst liegen, die aber mit ihm zu vereinigen sind, zu welchen auch die Schönheit gerechnet werden muß. Eher könnte man annehmen, daß die ewige Idee manches Dinges häßlich sey. Denn es gibt z. B. viele Klassen von Thieren, denen wir Alle — und wir sind doch im Platonischen System die berechtigten Richter — die Häßlichkeit prädiciren.

Man wird uns vielleicht Folgendes entgegnen. Das Prädicat „schön" könne überhaupt in keinem Begriffe den Dingen beigelegt werden; denn derselbe enthalte doch nur objective Merkmale. Das Prädicat ‚schön' resultire aber aus zwei Factoren: aus den objectiven Verhältnissen, und der subjectiven Wahrnehmung und Werthschätzung. Angenommen, Plato hätte so gedacht, würde dadurch das Resultat der früheren Betrachtung umgestoßen werden? Keinesfalls. Die formale Schönheit eines Dinges beruht auf festen, bestimmten Verhältnissen der einzelnen Theile des Dinges zu einander. Diese sind kein wesentliches Merkmal der Gattung. Ob ein Wesen dieser Welt beispielsweise Mensch heißen soll, hängt gar nicht von festen, bestimmten Verhältnissen der Theile seines Leibes ab. Im besten Falle gibt

es Grenzen für die Bildung der Gattung, zwischen denen der Bau der ihr angehörigen Individuen schwanken darf, über die hinaus ein Anrecht auf den Namen der Gattung verloren geht. Wenn man aber versucht, jene Grenzen abzustecken, so erkennt man das Mißliche eines solchen Unternehmens. Je schärfer das Auge zusehen will, um so mehr verschwimmen sie. Was haben nun diese schwankenden Grenzen der Gattung mit den festen Verhältnissen der Schönheit gemein?

Wenn es also unmöglich ist, dem Begriffe der Gattung die festen, bestimmten Verhältnisse der Schönheit beizulegen, so müssen wir wiederum behaupten: Die Idee eines Dinges ist nicht schön. Wie um uns davor zu warnen, die Idee als das Ideal des Dinges aufzufassen, bestimmt Plato sie ausdrücklich als das farb- und gestaltlose Seyn.

Die Idee der Schönheit und die weder schönen noch häßlichen Ideen der Dinge -- die zwei Angelpunkte der Platonischen Schönheitslehre — versuchen wir jetzt als hervorrufende und bildende Kräfte in ihrem Zusammenwirken bei der Schaffung der Dinge uns vorzustellen.

Vermählt sich die Idee mit der Materie, so ist das entstehende Ding anheimgegeben allem Widerstreben des über seine Dienstbarkeit grollenden Stoffes. Es gelingt der Idee nicht immer, alle Merkmale auszuprägen. Es entstehen z. B. Thiere mit 6 Füßen, welche nur zwei haben sollten, Menschen ohne Arme rc.

Zugleich mit der Hineinbildung der Idee in den Stoff müssen wir uns die Idee der Schönheit geschäftig denken, das nach schönen Verhältnissen bestimmt zu bilden, dem die Gattungsidee nur eine unbestimmte Form verleihen konnte. Die Idee der Schönheit ist die minder kräftige, weil sie nur die Idee einer Eigenschaft ist. Sie kann nur über den Stoff verfügen, welcher bis zu einem gewissen Grade geschaffen ist. Auch hat sie mehr Widerstand zu erleiden, als die Gattungsidee.

Denn sie hat erstens zu kämpfen gegen die Widerspänstig-

keit der Materie, und zweitens gegen die Gattungsideen, von denen sich einige wenig mit der Idee des Schönen vertragen. —

Aus der vorliegenden kurzen Darstellung der wesentlichen Punkte der Platonischen Schönheitslehre ist hoffentlich so viel ersichtlich, daß der große Philosoph, indem er die Schönheit als eine abtrennbare Eigenschaft der Dinge auffaßt und auf sie reflectirt, einen werthvollen Formalismus in die Aesthetik einführt, welcher die Räthsel des erscheinenden Schönen zu lösen versteht und ihm gleichzeitig eine tiefere Bedeutung wahrt.[14]) In welche Widersprüche wird sich aber ein Philosoph wie Schopenhauer verirren, welcher jeder Idee die Schönheit als Attribut beilegt und diese schöne Idee in der Welt des Wirklichen zur unverkümmerten Erscheinung gelangen läßt! Doppelt widerspruchsvoll, wenn die Idee selbst in ihrem Werthe zwischen subjectiver Vorstellung, objectiver Realität und ewiger Form schwankt.

Um in die Darstellung der Schopenhauerischen Schönheitslehre nicht die Verworrenheit hineinzutragen, welche dieselbe kennzeichnet, werden wir die Idee zuerst als subjective Vorstellung, dann als ein objectives Reale auffassen, wobei wir ihren Character als ewige Form besonders hervorheben.

In ermüdender Wiederholung führt uns der Frankfurter Philosoph in den der Aesthetik gewidmeten Paragraphen seiner Schriften vor, daß die Idee nur durch das willenlose Subject der Erkenntniß erfaßt werde. Eine Vorstellung, gereinigt von den anhängenden, apriorischen Formen der Erkenntniß mit Ausnahme derjenigen des Objectseyns-für-ein-Subject, sey schön.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem Grundsatze der Schopenhauerischen Aesthetik.

Zuerst fällt der subjective Character des Schönen auf. Denn die Vorstellung kann ohne einen Träger der Vorstellung nicht bestehen. Wenn aber das Hervortreten der Schönheit nur durch ein bestimmtes Verhalten des Subjects bedingt ist, so muß auch jedes Ding schön seyn können. Es kann consequent auch keine Gradunterschiede der Schönheit geben. Da in reiner Anschauung jedes Ding zur Idee und damit schön wird, so

könnte ein höherer Grad der Schönheit nur dann eintreten, wenn es einen Comparativ von „rein" gäbe, — kurz: Alle Ideen sind gleich schön.

Der Begriff des Erhabenen wie die Mittelstufe des Reizenden verdienen gleich wenig Beachtung. Der Begriff des Erhabenen ist der Schopenhauerischen Aesthetik äußerlich aufgeklebt. Erhaben nennt Schopenhauer den Gegenstand, zu dessen reiner Anschauung sich das willenlose Subject der Erkenntniß erhebt, obgleich derselbe dem Willen des Subjects feindlich entgegentritt. Da eine Gleichzeitigkeit von drängendem Willen und reiner Anschauung nach Schopenhauerischer Lehre unmöglich ist, so ist der Begriff des Erhabenen ein ungeheuerlicher Widerspruch. Vermag das Individuum großartige, dem Willen des ästhetischen Individuums feindlich entgegentretende Erscheinungen objectiv zu betrachten, ohne Furcht, Angst, Schrecken, so ist eben nur ein Schönes vorhanden. In der ästhetischen Stimmung wird wenigstens für Schopenhauer der Unterschied von „Schön und Erhaben" nicht zu entdecken seyn.

Das „eigentliche" Gegentheil des Erhabenen ist nach Schopenhauer das „Reizende" (H. I. §. 40). Er versteht darunter die den Willen aufregenden, ästhetischen Objecte, bei deren Anschauung der Betrachter nicht mehr Subject des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subject des Wollens wird. In der Kunst findet er zwei Arten des Reizenden: das Positiv-Reizende und das Negativ-Reizende. Das Erstere giebt dem Willen ein Streben nach dem dargestellten Object (Fruchtstücke, Stillleben, nackte, Lüsternheit erweckende Gestalten in der Historienmalerei und Bildhauerei); das Letztere erregt im Willen ein Sträuben vor dem dargestellten Objecte (das Ekelhafte).

Das über die Lehre vom Erhabenen Gesagte läßt sich mit Leichtigkeit auf diejenige vom Reizenden anwenden. So lange das vorstellende Subject sich vom Willen nicht frei machen kann, ist kein Schönes vorhanden. Wenn aber der Intellect über den Willen gesiegt hat, dann wäre es ein Widersinn, noch von einem Reizenden sprechen zu wollen. Dann ist Alles schön.

Wer Consequenzen liebt, wird sich der Erkenntniß nicht verschließen können, daß der Aengstliche öfter Eindrücke des Erhabenen haben muß, als der Muthige, und daß man leicht ein Stillleben genießen kann, wenn man vorher gut gefrühstückt hat. Anderer Consequenzen zu geschweigen.

Mehr im Geiste seines Systems ist die Erklärung des Häßlichen gehalten. Einige Thierarten, sagt er (P. II, §. 216 pag. 457), fänden wir nur deßhalb häßlich, weil wir sie nicht objectiv zu betrachten vermöchten. Ohne Zweifel leidet diese Erklärung, die doch nur eine Reflexion über ein kleines Gebiet des Häßlichen ist, an ungenügender Abgrenzung gegen den Begriff des Negativ-Reizenden.

So sehen wir die oben gekennzeichnete Differenz zwischen Plato und Schopenhauer im Verlaufe der Gedankenentwickelung, wenn nicht tiefer werden, so doch immer deutlicher hervortreten. Plato forscht nach den objectiven, Schopenhauer nach den subjectiven Bedingungen der Schönheit. Indem sich Plato als einen Theil des Vielen der Welt weiß, lehrt er eine mannigfaltige Welt von gradweis verschiedenen häßlichen und schönen Dingen. Schopenhauer, der die ganze Vorstellungswelt als einen Akt des erkennenden Subjects auffaßt, anerkennt nur eine einförmige Welt unschöner Dinge oder gleichschöner Ideen, diese in der ästhetischen, jene in der gewöhnlichen Betrachtung.

Im schreiendsten Contrast zu dieser Ausführung stehen folgende Sätze:

1) Es hat aber dennoch jedes Ding seine e i g e n t h ü m l i c h e Schönheit.

2) Schöner ist aber Eines als das Andere, dadurch daß es jene, rein objective Betrachtung e r l e i c h t e r t, ihr e n t g e g e n k o m m t, ja gleichsam dazu z w i n g t, wo wir es dann sehr schön finden.

3) Theils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objects darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objectität des Willens, und daher durchaus bedeutend und vielsagend sey (H. I, §. 41. pag. 248).

Ohne Zweifel sind diese, unter sich übereinstimmenden Sätze Consequenzen der — sagen wir kurz — realistischen Idee. Wir könnten ihre Zahl um viele vermehren, ohne ein deutlicheres Bild der realistischen Aesthetik Schopenhauer's zu gewinnen.

So sehr die vorstehenden Lehren des Schopenhauerischen Realismus von denjenigen seines ästhetischen Idealismus abweichen mögen, der Fundamentalsatz seiner Schönheitslehre: Jede Idee ist schön, wird nicht aufgegeben. Damit sind wir zu der Folgerung gedrängt, daß auch jedes Abbild einen Abglanz der Schönheit des Urbildes haben muß. Ist es nicht schön, so bringt es das Wesen des Urbildes nicht zur anschaulichen Erkenntniß, m. a. W.: es ist kein Abbild der Idee. Eine absolute Häßlichkeit ist ein Widerspruch. Consequent sagt Schopenhauer: „Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objectiv und außer aller Relation betrachtet werden kann, da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille auf irgend einer Stufe seiner Objectität erscheint, so ist auch jedes Ding schön (H. I, §.41. pag. 247, 248).

Nun widerspricht es aber aller Erfahrung, daß alle Dinge schön seyen. Wenn wir ihr Glauben schenken, so gibt es mehr häßliche, als schöne Objecte. Wie findet sich Schopenhauer nun mit der Hälichkeit ab? Die Erklärung derselben, welche wir oben hörten, ist nur in einem rein subjectivistischen System verständlich. Auf dem Boden des Realismus muß Schopenhauer die Häßlichkeit aus dem Objecte erklären.

Dasselbe gilt von der Schönheit. Schopenhauer muß die Frage beantworten: Welche Merkmale machen ein Ding schön? Worauf beruht die eigenthümliche Schönheit eines Dinges? Welche am Ding vorhandenen Verhältnisse bringen es mit sich, daß es schöner, als ein anderes ist? Und weiter sind wir versucht zu fragen: Weßhalb ist die Idee schön?

Schopenhauer berührt alle diese wichtigen Fragen nur nebenher im Vordersatze eines längeren Satzgefüges. „Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder Stufe vollkommen oder unvollkommen objectiviren kann, was

eben **Schönheit** oder Häßlichkeit ausmacht; so ......" (II. 1, pag. 264).

Unbefriedigend ist diese Erklärung, wenn unsere Deduction auf Seite 86 richtig war. Wichtig ist sie jedenfalls, weil Schopenhauer hier die Häßlichkeit anerkennt, welche er 16 Seiten vorher leugnete.

Wir könnten uns mit der Darlegung begnügen, daß Schopenhauer Grade und Klassen der Schönheit — welche die besprochene Auffassung der Idee zuläßt — behauptet und nur nicht begründet, wenn nicht der dritte der oben angeführten Sätze Schopenhauer's den Widerspruch von einer andern Seite herausforderte.

Es ist in demselben nämlich nicht recht klar, was „hohe" Objectivationsstufe des Willens bedeuten soll, da „hoch" ein sehr relativer Begriff ist. Dennoch glauben wir uns nicht zu täuschen, wenn wir die Idee der Kröte zu den höheren Objectivationsstufen des Willens rechnen. Das Krötengeschlecht steht über dem Reich des Anorganischen; es erhebt sich weit über die Pflanzenwelt und übertrifft unbehülfliche Regenwürmer und selbstlose Polypen an Weltklugheit und Intelligenz. Ist die Kröte schöner, als eine edel emporstrebende Silberpappel oder als eine mit knorriger Kraft sich weithin ausbreitende Eiche? —

Wie wir sehen, hat die objectiv-reale Idee den Schopenhauerischen Schönheitsbegriff nicht dem Platonischen genähert. Sollte die Auffassung der Idee als der ewigen Form der Dinge den Frankfurter Philosophen nicht auf die Spuren des Griechen führen?

Von vornherein scheint Nichts gewonnen. Es ließen sich aus dem Satze, daß die Idee = Form ist, in Verbindung mit der Lehre von der Schönheit aller Ideen und ihrem Erscheinen im Kunstwerke manche seltsame Consequenzen ziehen. Aber indem Schopenhauer an so vielen Stellen die Form der Dinge betont, z. B.: 1) .... daß es (das Kunstwerk) uns die Form allein zeigt, welche schon, wenn nur vollkommen und allseitig gegeben, **die Idee selbst wäre** .... 2) Das Bild leitet uns mithin sogleich vom Individuo weg auf die **bloße Form**. 3) Es ist

aber dem Kunstwerk wesentlich, die Form allein, ohne die Materie zu geben, und zwar dies offenbar und augenfällig zu thun ... (P. II, p. 454). 4) Das Kunstwerk leitet uns hin zur bloßen Form oder Idee (a. a. O. pag. 455), — durch diese Betonung der Form wird dieselbe zu einer aufrührerischen Macht, welche die Grundfesten der Schopenhauerischen Aesthetik erschüttert. „Gemaltes Obst“, sagt Schopenhauer in dem Paragraphen über das Reizende, „ist noch zulässig, da es durch Form und Farbe als ein schönes Naturproduct sich darbietet“ (H. I, pag. 245).

So lange das Object den Willen reizt, tritt die Idee nicht hervor, lehrt Schopenhauer. Gemaltes Obst reizt den Willen; es kann folglich nicht als schön bezeichnet werden. Nach vorstehendem Satze ist es aber dennoch schön, und zwar durch die Form. Wir enthalten uns aller Consequenzen, um den Eindruck des Widerspruchs nicht zu schwächen, und beobachten einen andern Kampf zwischen Formalismus und Materialismus.

Kurz und bündig hat Hermann Klee (Grundzüge einer Aesthetik nach Schopenhauer pag. 52) die Schopenhauerischen Lehren über die Architectur in den Satz zusammengefaßt: „Ein Werk der Baukunst, in welchem die Schwere in ein angemessenes Verhältniß zur Starrheit gebracht ist, ist schön.“

Was gefällt also in der Baukunst? Die Schwere und die Starrheit (die Ideen), oder das angemessene Verhältniß, der Kampf der beiden Kräfte, „welchen zur Erscheinung zu bringen der Zweck der Baukunst ist?“ (a. a. O.) Inzwischen ist die Form so mächtig geworden, daß sie die Schönheit von der Idee zu emancipiren sucht.

Dem schönen Kunstwerk kommt neben der Schönheit, welche aus der erleichterten Erkenntniß der Platonischen Ideen hervorgeht, „noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wolgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der

Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens"
(H. II Bd. pag. 480).

So wahr diese Sätze sind, vom Standpunkte Schopenhauer's müssen sie als unwahr bezeichnet werden, jede Auffassung der Idee vorausgesetzt. Denn schön ist nur diese. Gruppirung, günstige Vertheilung des Lichts und Schattens bedeuten aber nur Verhältnisse der dargestellten Dinge zu einander. Sie selbst sind keine Ideen, folglich nicht schön.

Jene Erklärung Schopenhauer's leidet noch an einem andern Widerspruch. So lange etwas den Zustand des reinen Erkennens befördert, ist es noch nicht schön. Schön ist es erst dann, wenn der Zustand des reinen Erkennens eingetreten ist. Welches Anrecht haben also jene Verhältnisse auf das Prädicat schön?

Wir haben einen Beweis mehr vor uns, daß man von der Idee schwer zur richtigen Würdigung der Schönheit gelangen kann. Wie auf jedem einseitigen Standpunkte ist auch hier Milde und Nachgiebigkeit am meisten vom Uebel. Wie er die Häßlichkeit leugnete, mußte Schopenhauer auch das Daseyn einer untergeordneten Schönheit leugnen; wenn er sie aber anerkannte, mußte er sie aus der Idee ableiten. —

Der äußerste Punkt der Schopenhauerischen Lehre vom Schönen bezeichnet den Anfang der Platonischen. Was Schopenhauer auf diesem Standpunkte noch von seinem großen Lehrer trennt, ist der Mangel an dem Bewußtseyn, daß alle Schönheit, welche die vergleichende Thätigkeit des Geistes zu ihrer Erkenntniß fordert, auf gefallenden Formen beruht. Wo Schopenhauer von gefallenden Verhältnissen an Dingen spricht, schreitet er nicht zu scharfer Trennung von Idee und Verhältniß fort. Die gefallenden Verhältnisse, welche verschiedene Dinge gleichsam zusammenbinden, behandelt er nur obenhin.

Ein letzter Blick auf das Ganze des durchwanderten Gebietes zeigt, wie widerspruchsvoll und zerfahren Schopenhauer's Lehre vom Schönen ist. Wie klar und in sich geschlossen liegt Plato's Lehre vor uns!

III. Der ästhetische Eindruck.

Ueber keinen Punkt der Aesthetik weichen Plato und Schopenhauer mehr von einander ab, als über die Bestimmung des ästhetischen Eindrucks. Untersuchen wir die Lehren beider Philosophen nach den drei Grundvermögen des Menschen, nach dem Gefühlsvermögen, Erkenntnißvermögen und Willensvermögen.

Das Anschauen der Abbilder des Schönen erfüllt, nach Plato, den Beschauer mit reiner Lust. Während die von der unphilosophischen und unkünstlerischen Menge erstrebte Lust nur Fortschaffung der die Begierde hervorrufenden und begleitenden Unlust ist, jeder derartige Genuß also aus Unlust und Lust gemischt ist, characterisirt sich die durch Betrachtung des Schönen hervorgerufene Lust 1) als eine schlechthin positive, weil dem ästhetischen Genusse keine Begierde und keine Unlust vorangeht, 2) als eine reine oder ungemischte, weil dieselbe nicht durch die successive Verdrängung der Unlust entsteht.

Auch der andere große Lehrer Schopenhauer's, Kant, bestimmt die Wirkung des Schönen ähnlich, wo er vom Geschmacksurtheil, seiner Qualität nach, spricht. Er nennt das Wohlgefallen am Schönen frei und uninteressirt. „Alles Interesse setzt Bedürfniß voraus oder bringt eins hervor, und als Bestimmungsgrund des Beifalls läßt es das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frei seyn.“ „Kein Interesse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft, zwingt den Beifall ab“ — nämlich bei der Betrachtung des Schönen (Kant, Kritik der Urtheilskraft, pag. 49, 50. Ausgabe von v. Kirchmann). Das Angenehme (der Gegenstand der gemischten Lust Plato's) gefällt mit Interesse.

Aus dieser doppelten Wurzel sehen wir Schopenhauer's Lehre hervorgehen. So lange der Mensch Individuum, objectivirter Wille ist, kann ihm keine Glückseligkeit zu theil werden. „Alles Wollen entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel, also aus Leiden (H. I, §. 38 pag. 230). Die Befriedigung, welche ihm durch die Erfüllung seines Wunsches gewährt wird, ist nichts Anderes als die Stillung der Unlust. Dazu kommt, daß der

Wunsch lange dauert, die Erfüllung kurz ist. So lange das Individuum will, wird es ruhelos in dem unendlichen Strome von Ursachen und Wirkungen, Gründen und Folgen fortgetrieben. Selbst die Erkenntniß bietet so wenig Befriedigung, „als man durch Laufen den Punkt erreichen kann, wo die Wolken den Horizont berühren“ (H. I, §. 36 pag. 217).

Deßhalb muß der Mensch, um glücklich zu seyn, nicht den Forderungen des Willens leben. „Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Willens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjectivität, rein objectiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wol. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epicuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt; wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still“ (H. I, §. 38. pag. 231).

Worin der Unterschied zwischen Plato und Schopenhauer liegt, ist leicht zu erkennen. Plato polemisirt gegen diejenigen, welche das μὴ λυπεῖσθαι mit dem χαίρειν identificiren. Schopenhauer lehrt: „Das Glück, die Befriedigung ist negativer Natur, nämlich bloß das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Positive“ (P. II, pag. 448). Den Gegner des Hedonismus sehen wir einem fein empfindenden Epicuräer gegenüberstehen, der den Hegesias mehr als den Anniceris studiert hat.

Jedenfalls ist die Ausführung Plato's richtiger als die seines jungen Schülers. Denn, wenn die Lust als das Ende eines Leidens definirt wird, der Eindruck des Schönen auf das Gefühlsvermögen sich als Ruhe darstellt, so fällt damit jeder

psychologische Unterschied zwischen der Wirkung des Schönen und jedes anderen Objectes fort. Es läßt sich annehmen, daß minutenlang nach dem Genusse eines guten Mittagessens einen Menschen kein neuer Wunsch anficht, er also „Ruhe" hat. Consequent müssen wir also annehmen, daß diese Befriedigung des „Sattseyns" (die „Sättigung" ist doch wol nach Schopenhauer keine Lust) völlig identisch ist mit der durch die ästhetische Contemplation gewährten Ruhe.

Uebrigens widerspricht es aller Erfahrung, daß uns die ästhetische Contemplation in einen Zustand apathischer Ruhe versetze. Zwar ist es richtig, daß wir ein Kunstwerk um so mehr genießen, je mehr wir uns ihm hingeben, je mehr sich die Anschauung als eine willenlose characterisirt; aber es ist durchaus falsch, daß nicht alle Kräfte des Geistes in Bewegung kämen (cfr. K. Köstlin, Aesthetik pag. 23—30). Schopenhauer spricht allerdings auch von einer energischen Thätigkeit während der Contemplation, bis die Idee erschöpft sey. Aber er vergißt es vollständig aufzuzeigen, worin dieselbe bestehe, und wie sie mit der sonstigen Geistesruhe harmoniren könne.

So sehen wir die Geistesruhe im Schopenhauerischen Systeme eine mehrfache Rolle spielen. Sie ist Bedingung des Genusses, selbst Genuß und Folge des Genusses. „Dieser Zustand (der Ruhe) ist aber eben der, welchen ich oben beschrieb als erforderlich zur Erkenntniß der Ideen" (H. I. pag. 231, 232).

Die Ruhe ist der eine Bestandtheil der ästhetischen Wirkung. Der andere besteht in der Erkenntniß der Ideen. Sie sind nach der Lehre Schopenhauer's nicht immer vereint; bald tritt — dem Character der Idee als subjectiver Vorstellung gemäß — die Geistesruhe, bald — dem Character der Idee als eines objectiv-Realen entsprechend — die Erkenntniß der Ideen in den Vordergrund.

Die Erkenntniß, welche Plato den Beschauer gewinnen läßt, beschränkt sich auf eine Wiedererinnerung an die Ideen. Man kann die ästhetische Contemplation der Abbilder des Schönen als ein Analogon des überhimmlischen Schauens der Urbilder

betrachten, welches seit der Verbannung der Seele in einen Leib unmöglich ist.

Es ist kaum nöthig darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer aus der ästhetischen Betrachtung eine ungleich höhere Erkenntniß (der Ideen) hervorgehen läßt.

Es soll hier nicht noch einmal erwähnt werden, daß Schopenhauer die Möglichkeit einer Erkenntniß der Ideen ebenso unerklärt läßt, wie die Art und Weise ihres Zustandekommens, aber es muß hervorgehoben werden, daß er sich in seiner Lehre über das objective Wesen derselben in eine Reihe von Widersprüchen verwickelt, sagen wir richtiger, verwickeln muß, da er, wie im ersten Kapitel dargelegt wurde, mit dem Worte „Idee" einen Begriff von sehr ungleichem Inhalte meint.*) Bald behauptet Schopenhauer, wir erkännten in der ästhetischen Contemplation das Wesen der Dinge; bald zweifelt er daran, weil die Platonischen Ideen nur Erscheinungen des Willens seyen (der zuweilen ebenfalls zu den Erscheinungen gerechnet wird). Dann lehrt Schopenhauer, das willensfreie Subject des Erkennens, welches nun nicht mehr den Formen aller individuellen Objecte: Raum, Zeit und Causalität, unterworfen sey, erkenne folglich keine einzelnen Dinge mehr und keine Vielheit. Dennoch läßt Schopenhauer das willenlose Subject der Erkenntniß die Vielheit der gestalthabenden Ideen erkennen. So schwankend seine Lehren über das Wesen der ästhetischen Erkenntniß sind, so bestimmt ist seine Meinung über den Werth derselben. Es ist die höchste, die wir in unserem jämmerlichen Daseyn erlangen können. Dies führt uns auf den Begriff des Wolgefallens.

Es ist unbegreiflich, daß die Erkenntniß der ersten Objectivationsstufen des unbewußten, dummen, hungrigen, Jammer

*) Damit soll das Feine und Treffende vieler Bemerkungen Schopenhauer's über concrete, einzelne ästhetische Erkenntnisse ebenso wenig geleugnet werden, wie in Folgendem die Thatsache des Wolgefallens am Schönen. Wir bezweifeln aber die Fähigkeit der Schopenhauerischen Aesthetik, die Frage nach dem Wesen ästhetischen Erkennens und Wolgefallens allgemein zu beantworten. — Hier wie anderswo wird der Kunstfreund vom Philosophen im Stiche gelassen.

und Leid schaffenden, gewissermaßen über seine eigenen Beine stolpernden Urwillens Wolgefallen erregen sollten. Daß die Anschauung von Plato's Ideenwelt höchste Erkenntniß ist, tiefe Befriedigung gibt und Wolgefallen erweckt, ist verständlich. Noch schwerer ist das Wolgefallen zu erklären, wenn der Gegenstand der ästhetischen Contemplation unbedeutend ist. In diesem Falle müssen wir es im „Selbstbewußtseyn des Erkennenden als reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniß" suchen. Wenn Schopenhauer unter Wolgefallen das Bewußtwerden der Ruhe versteht, so ist der Ausdruck schlecht gewählt. Durchaus widersinnig ist es aber, daß Schopenhauer dem willenlosen Subject der Erkenntniß ein Selbstbewußtseyn beilegt.

Dem Frankfurter und dem griechischen Philosophen hat die Erkenntniß der Ideen als das Beseligendste gegolten, was erkennenden Wesen zu theil werden kann. So entspricht die freie Seele Plato's dem geflügelten Engelskopf ohne Leib, dem klaren Weltauge Schopenhauer's. Aber der Deutsche befindet sich in einer glücklicheren Lage, als der Grieche. Seine Ideen erscheinen sterblichen Augen. Die Ideen Plato's vermag nur Der zu schauen, welcher die „Austerschale des Leibes" abgelegt hat. In glücklichen Augenblicken mag auch wol zuweilen der Weise des Schauens des Ueberirdischen gewürdigt werden.

Deßhalb trat an Plato die Frage heran, welchen Zweck das irdische Leben habe. Daß das Streben nach der Idee das menschenwürdigste sey, hat ihm immer festgestanden. Aber schwankend sind seine Ansichten über die Mittel, welche zu diesem Ziele führen, ob weltflüchtige Beschaulichkeit oder ein weltfreudiges nach dem Höheren strebendes, von reiner Lust begleitetes Leben. In seinen bedeutenderen Schriften sehen wir ihn zur letzteren neigen. Im Symposion läßt er im Individuum durch das Anschauen der Abbilder des Schönen den Eros erwachen, jenen hohen Trieb, welcher den Menschen zum Schaffen im geistigen und leiblichen Sinne drängt und so der energisch wollende Vater alles Wahren, Guten und Schönen wird. Schopenhauer kann ihm dahin nicht folgen. Wie sollte das Schöne (die Idee) den

Willen erwecken können? Und wenn es dazu im Stande wäre, würde der Weise dem Drange seiner Wünsche folgen? Da er doch als Pessimist consequent nicht an Fortschritt und Vervollkommnung glaubt und weiß, daß ihm alles Wollen nur Leiden und Jammer bringt. Hier scheidet sich der Weg des Annikeris von dem des Hegesias.

Man mag Schopenhauer vorwerfen, daß seine Ideen nicht in's Leben hinein, sondern geradenwegs in die Hamlet'sche Nußschale führen. Den Philosophen soll man deßhalb nicht tadeln; denn er ist, aus seinem Systeme beurtheilt, consequent. Er entging außerdem dem gewaltigen Widerspruch der darin liegt, daß das Anschauen der Abbilder des Schönen im Beschauer zugleich reine Lust und den Schaffenstrieb erwecken soll. Dieser Widerspruch Plato's läßt sich nicht wegdeuteln, wenn auch zugegeben werden kann, daß durch die Lehre vom Eros nicht jeder Unterschied zwischen dem Gegenstande der gemischten Lust und dem der reinen Lust verschwindet. Der Gegenstand der gemischten Lust ruft ein Begehren hervor, welches auf den längeren oder kürzeren Besitz desselben zur Stillung der Unlust gerichtet ist. Der Gegenstand der reinen Lust ruft ein Begehren hervor, welches nicht auf den Besitz des erregenden Gegenstandes gerichtet ist, sondern auf das Erzeugen und Gebären in und mit ihm.

In der ganzen Lehre vom ästhetischen Eindrucke sehen wir die Wege beider Philosophen hier und da eine kleine Strecke neben einander gehen, sich noch häufiger durchkreuzen, und doch zuletzt wieder zusammentreffen. Wie verschieden auch ihre Ansichten über Lust und Erkenntniß seyn mögen: eine wahrhaft eigenthümliche Stelle wissen Beide dem ästhetischen Leben im Rahmen des vielgestaltigen menschlichen Lebens nicht zu verleihen. Verständigen wir uns zuerst über den Umfang des Begriffs des ästhetischen Lebens. Nach Plato's Lehre ist alles höhere Geistesleben ein ästhetisches Leben. Was wir aber ästhetisches Leben nennen: verständnißvolles Genießen des Körperlich-Schönen und Geistig-Schönen in Natur und Kunst, das bildet

im Platonischen Systeme nur eine Vorstufe des höheren Geisteslebens, welches sich in Erziehung, Politik, Wissenschaft und Philosophie darstellt. Zwar scheint es im Schopenhauerischen Systeme den Abschluß des gesammten Geisteslebens zu bilden; denn es gewährt dem Individuum Augenblicke völliger Ruhe und höchster Erkenntniß. Dieser glückselige Zustand dauert jedoch nur kurze Zeit. Wenn nach Verlauf desselben das Individuum von Neuem von den qualvollen Forderungen des Willens erfaßt wird, dann offenbart ihm die Erinnerung an seinen glückseligen Zustand die Erkenntniß seines wahren Heils, welche in der völligen Verneinung des Willens besteht. Zwischen Sansara und Nirwana schwebend, die Schönheit der einen und die Ruhe der andern Welt genießend, lebt der Weise ein beneidenswerthes Leben. So ist das ästhetische Leben im Systeme Schopenhauer's ein Wegweiser zur Erkenntniß.

Anmerkungen.

1) Wir denken dabei nicht an die von Schopenhauer so zuversichtlich behauptete wie bezweifelte Identität von Idee und Ding-an-sich, sondern an die scharfe Scheidung von Wirklichkeit (in diesem Punkte sind die Cyrenaiker mit Kant noch näher verwandt) und intelligibler resp. Ideenwelt, an die Kantische Lehre von der intelligiblen Freiheit und vom intelligiblen Character, welche an die Erzählungen von Er, dem Sohne des Armenios im 10. Buch des Staates erinnert, an Beider Schwanken zwischen Idealismus und Realismus, an die Verwandtschaft der reinen Lust Plato's mit dem uninteressirten Wolgefallen Kant's u. v. a. P.

2) „— Ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwickelung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowol dem der Werke Kant's, als dem der heiligen Schriften der Hindu, und dem Platon zu verdanken" (H. I. pag. 493).

3) „Kant's größtes Verdienst", erklärt Schopenhauer, „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding-an-sich auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellect steht, weßhalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, erkannt werden können" (a. a. O. pag. 494). — „Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß seine Sache durchgeführt" (a. a. O. pag. 595).

4) Wie ist es mit den Denkgesetzen zu vereinigen, daß das raum- und zeitlose Ding-an-sich drängender Wille seyn soll!

Wir sollten ein Eleatisches Eines erwarten! Daher die schwankenden Auffassungen des Begriffs des Willens, der bald das Ding-an-sich ist, bald zu den Erscheinungen gerechnet wird. Daher die traurige Rolle des Begriffs des Werdens, das bald als ein subjectiver Vorgang, bald als ein objektiver Proceß aufgefaßt wird. — Durch innere Wahrnehmung erkennt Schopenhauer den Willen. Hätte Schopenhauer auf diesem Wege nicht noch manches Andere außer dem Willen in uns entdecken können? Außerdem wäre der von Schopenhauer nicht gelieferte Beweis nöthig gewesen, daß wir uns durch innere Erfahrung so erkennen, wie wir sind. Mit andern Worten: Schopenhauer hätte sich die Frage stellen müssen, ob nicht die innere Erfahrung, wie die äußere, an gewisse Erkenntnißformen gebunden ist.

5) Wir stehen wieder vor fundamentalen Fragen. Wenn der Wille sich nicht objectiviren kann ohne ein erkennendes Subject, so kann er sich gar nicht objectiviren, weil ein erkennendes Subject vorausgesetzt werden muß, das doch wieder von ihm producirt seyn soll — oder die objective Welt muß auch ohne Subject da seyn können. Aber auch dann, wenn man an das Wunder der Selbstaffection zu glauben sich entschließt, bleibt es unbegreiflich, daß das eine Ding-an-sich dem erkennenden Subjecte als ein Vieles sich darstellen soll. Nimmt man auch dieses Wunder gläubig hin, so läßt es sich nicht erklären, weßhalb die Exemplare derselben Gattung so verschieden von einander sind, da doch die Bedingungen im Ding-an-sich und im erkennenden Subjecte constant bleiben.

Der Versuch Frauenstädt's, eins dieser Räthsel zu lösen, nämlich dasjenige der wechselseitigen Bedingung von Erkenntniß und Vielheit, ist nicht gelungen. Die Erscheinung, sagt Frauenstädt (Unsere Zeit 1869 pag. 701), habe eine reale und eine ideale Seite, ein aposteriorisches und ein apriorisches Element. „Hieraus ergibt sich, daß auch die Vielheit als Erscheinung eine reale und eine ideale Seite hat. Von ihrer realen Seite wurzelt sie im Ding-an-sich, von ihrer idealen hingegen im Intellect. Die Vielheit ist also in der einen Beziehung, als im Willen wurzelnd, reale Individuation, Voraussetzung des Erkennens; in anderer Beziehung hingegen, als intellectual angeschaute, in die Formen des Intellects eingegangene, hat sie das Erkennen zur Voraussetzung.“

Dieser Erklärungsversuch stimmt mit der Schopenhauerischen Erkenntnißtheorie nicht überein. Wenn in dem einen Willen schon die Vielheit liegt, so existirt die Zeit realiter. Sie ist mehr als eine Form der reinen Sinnlichkeit.

6) Diese Identification beweist, wie Schopenhauer über sich selbst hinausgeführt wird. Dem subjectiven Schopenhauer ist

der Wille der Urgrund aller Dinge. Dem objectiven erstehen die schattenhaften Erscheinungen zu selbstständigem Leben, und der Wille spaltet sich in eine Vielheit von „Willen zum Leben".

7) Es ist kaum nöthig, auf den Widerspruch hinzuweisen, daß die nicht im Raume befindlichen Ideen dennoch anschaulich und die ewigen Formen der Dinge seyn sollen, wol aber auf die Spitzfindigkeit, das ‚Nicht-in-der-Zeit-seyn' der Idee mit dem ‚Nicht-Bewußtwerden' der Zeit während des ästhetischen Genusses zu verwechseln.

8) Die Schopenhauerische Lehre von den Artefacten wirft ein weit aufhellendes Licht voraus. Schon jetzt wird klar, daß sich in der Schopenhauerischen Aesthetik das materielle Element auf Kosten des formalen geltend machen wird. Das Daseyn aller Künste, in denen Ideen der Materie zur Erscheinung kommen, wird fraglich gemacht. Wodurch unterscheidet sich der Felsen vom vaticanischen Apollo, die Höhle vom griechischen Tempel? Daher rühren auch die kläglichen Bemerkungen Schopenhauer's über Architectur.

9) Der Ausdruck ‚Monadismus' an dieser Stelle bedarf sehr der Erklärung. Zwar hätten wir eine sprachliche Berechtigung, da Plato seine Ideen *μονάδες* nennt (Philebus 15.a.b.). Doch wäre dieser Umstand kein hinreichender Grund, einem Worte mit bestimmtem Sinne eine neue Bedeutung zu unterschieben, wenn ein die Platonische Lehre besser classificirender Terminus existirte. Am natürlichsten zählt man sie zu den Systemen des Monadismus, insofern das Wort ein philosophisches Lehrgebäude bezeichnet, welches die letzten Gründe des Seyenden (Wirklichen) auf eine Vielheit von Einheiten zurückführt. Nun besteht doch diese Aehnlichkeit zwischen der Leibnitz'schen Monadologie und dem Herbart'schen Realismus einerseits und der Platonischen Ideenlehre andererseits, wie wenig Aehnlichkeit auch die Monaden, Realen, und Ideen haben mögen. So gewahren wir Plato's Lehre in einer conservativen Mittelstellung zwischen Monismus und Individualismus, und characteristisch genug wird sie aus erkenntnißtheoretischem, logischem oder ästhetischem Bedürfniß immer wieder hervorgesucht, wenn einem Philosophen die Einheit zu einförmig wird, die Mannigfaltigkeit zu zerfließen droht oder überwältigend an ihn herantritt.

10) Die Platonische Einfachheit und Unvermischtheit ist also nicht mit unserem Begriffe der Einheit(lichkeit) zu verwechseln, welcher die Vorstellung von Theilen eines Ganzen, von Acten und Handlungen eines Characters, die eine gewisse Gleichheit und Verwandtschaft verrathen, erweckt. Plato versteht unter Einfachheit, Unvermischtheit, ein „Insichselbstgleichseyn".

11) Man sollte den natürlicheren Uebergang von der Einheit zur Einheit in der Mannigfaltigkeit erwarten. „Plato scheine sich der Erklärung des Begriffs der Schönheit, als Einheit des Mannigfaltigen, sehr anzunähern", meint Müller (a. a. O. pag. 64). Dies wäre nur dann richtig, wenn Symmetrie und Einheit in der Mannigfaltigkeit identisch wären. Plato's Erklärungen gehen immer nur auf die Form der Symmetrie. — So stehen die beiden Grundelemente der Platonischen Schönheitslehre fast unvermittelt neben einander. Die Platonische ‚Einheit' ist so abstract, daß sie fast ebensosehr als Reflex der Metaphysik, wie aus der Betrachtung schöner Gegenstände entsprungen erscheint. Die Symmetrie ist durchaus concret. Sollte sich der Vorzug, welchen Plato jenen Formen verleiht, nicht aus seiner Umgebung erklären lassen? Sollte dem denkenden Manne mit aufgeschlossenen Sinnen die reiche Natur des Südens nicht den ästhetischen Werth unvermischter Farben, reiner Töne, einfacher, scharf umgrenzter Linien offenbart haben? Sollte die griechische Kunst nicht durch die Bevorzugung der Formen der Einheit und und der Symmetrie auf die Fassung des Platonischen Schönheitsbegriffes von entscheidendem Einflusse gewesen seyn? Hätte Plato 2000 Jahre später gelebt, so würden seine Schriften auch von der Schönheit der Mannigfaltigkeit und der Einheit in der Mannigfaltigkeit reden. — Eine Geschichte der Aesthetik müßte zu werthvollen Resultaten führen, welche neben der Anknüpfung an die logischen und metaphysischen Ansichten des Philosophen auch die ihn umgebende Natur und die zeitgenössische Kunst in's Auge faßte und zugleich die gesammten Anlagen des Denkers in innige Verbindung mit seinen Lehren brächte. Durchgehends wird aber in der Geschichte der Wissenschaften die Beschreibung der Persönlichkeit und d e s L e b e n s der bahnbrechenden Geister so scharf von der Darstellung ihrer Lehren geschieden wie in den scholastischen Lehrbüchern der Psychologie die Darlegung der Functionen des Körpers und des Geistes.

12) Erwägt man, daß nach Platonischer Lehre die beiden großen Gegensätze, das Seyende einerseits, das Nichtseyende andererseits, form- und gestaltlos sind, das Wirkliche dagegen gestaltet ist, so drängt sich der Schluß auf, Plato müsse der Ansicht gewesen seyn, daß erst durch die Verbindung des Seyenden mit dem Nichtseyenden die Form geboren werde. Vielleicht ist folgender Erklärungsversuch nicht ganz unplatonisch gedacht. Die Form stellt den unsinnlichen Factor des Dinges dar. Sie ist die Umschreibung des Gegenstandes durch Linien. Eine Linie ist, wie uns der Maler besser als der Mathematiker sagen kann, nur Begrenzung. An und für sich unsinnlich, ist sie sinnlich, weil sie des Raumes zur Erscheinung bedarf. Sie ist

also eine Geburt aus der Idee und dem Raume. Kann man aber den Antheil des Raumes und denjenigen der Idee an der Form nicht bestimmen? Das Was im Begriffe der Form wird durch den Raum repräsentirt, welcher, mit Ausnahme einiger Verstöße gegen den Gehorsam, passiv ist. Ohne ihn könnte die Linie nicht existiren. Aber wie die Linie gezogen, welches das Verhältniß der einzelnen Linien zu einander ist, das wird nicht mehr durch den Raum, sondern durch etwas ihm Fremdes bedingt. Da es aber neben dem Raume keinen anderen Factor gibt, als die Idee, so muß das Wie der Form der Wirkung der Ideen zugesprochen werden. Vergl. oben S. 83, wo das Zusammenwirken der Gattungsidee mit der Idee der Schönheit bei der Ausprägung der Form zu bestimmen gesucht wird. Da nun die Form in ihrer Unbestimmtheit wie in ihrer Bestimmtheit mit der einen Seite ihres Daseyns in den Ideen wurzelt, so ist sie Bürgerin einer höheren Welt. Auf Plato's Standpunkt kann das Ahnungsvolle nicht befremden, welches sich unser bei Betrachtung schöner Formen, ja sogar einfacher Farben bemächtigt. Es wäre zu erklären, weßhalb die rein anschauliche Form und Farbe uns noch mehr zu sagen scheint, als daß sie eben die bestimmte Form, die bestimmte Farbe ist, weßhalb sie noch zu anderen seelischen Vermögen als zur Phantasie zu sprechen scheint, weßhalb sich dem Gefühl der Lust ein sie characterisirendes Element zugesellt.

13) Da Plato das Schöne eine Sache der Form ist, so muß er überall von Schönheit sprechen, wo sich gefallende Verhältnisse finden. Daß er dem Guten, dem Wahren und der Tugend das Prädicat „schön" beilegt, ist selbstverständlich. Doch darf daraus nicht gefolgert werden, wie es so häufig geschieht, daß Plato das Schöne nicht vom Wahren und Guten unterschieden habe. Denn er nennt ja doch das Gute und die Tugend nicht deßhalb schön, weil das Gute das Gute und die Tugend die Tugend ist, sondern weil sich alles Gute, alle Tugend als Angemessenheit, als Harmonie, das Wahre als dem Maße verwandt characterisirt. Keine Stelle in den Platonischen Dialogen läßt dies so deutlich hervortreten, wie folgender Passus. Nachdem Socrates im Philebus (64 E) auseinander gesetzt hat, daß jede Mischung, wenn sie sich nicht zu Grunde richten wolle, ein richtiges Verhältniß der Elemente haben müsse, erklärt er: *Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.* So genau weiß Plato, daß alles Schöne anschaulich ist, zu seiner Erkenntniß keines Denkprocesses bedarf, daß er seiner Idee der Schönheit ein Prädicat beilegt, welches er ihr consequenterweise ab-

sprechen mußte. In der Welt des farb- und gestaltlosen Seyns läßt er die Schönheit unter allen Ideen hervorglänzen. Durch das Gesicht, sagt er, wird das Schöne geschaut, nicht aber die Weisheit (Phädrus 250).

Eine Hindeutung auf die Natur des Irdisch-Schönen liegt auch noch in der Bemerkung, daß das Urschöne nicht an einem Andern befindlich sey (Gastmahl 211 A). Weßhalb hebt er gerade dies hervor, wenn das erscheinende Schöne sich nicht als eine Eigenschaft der Dinge darstellt?

14) Der Verfasser glaubt in vorliegender Darstellung die Grundgedanken der Platonischen Schönheitslehre richtig skizzirt zu haben. Er hat in derselben eine Schwierigkeit übergangen, deren Lösungsversuch auf den dunkelsten Punkt der Platonischen Ideenlehre führt.

Wenn nämlich alles Einfache, In-sich-selbst-Gleiche schön ist, so muß auch die Idee schön seyn. Nun ist die Idee ewig. Sie muß also von Ewigkeit her schön seyn.

Selbstverständlich gestattet die Behauptung, daß die Idee schön sey, nicht den Schluß auf die Nothwendigkeit der Schönheit aller Dinge. Die Schönheit der Idee beruht auf ihrer Einfachheit, welche sie ihrer sinnlichen Erscheinung nicht mittheilen kann. Denn die einfache, unvermischte Idee verwirklicht sich als ein Mannigfaltiges und Zusammengesetztes.

Soll nun im Gebiete des Sinnlichen die Schönheit zur Erscheinung gelangen, so sind wir auch von diesem Standpunkte zur Annahme einer Idee des Schönen gezwungen.

Recensionen.

Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Von Gustav Theodor Fechner. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1879.

Wir beabsichtigen hier nicht auf eine umfassende Recension des oben angeführten geistreichen Werkes einzugehen, sondern beschränken uns darauf, nach einer kurzen Charakteristik des philosophischen Standpunktes des Verfassers das letzte (XXIII.) Capitel der Schrift in Betracht zu ziehen. Es ist nämlich überschrieben: „Spiritistisches. Stellung der Tagesansicht zum Spiritismus. Stellung des Spiritismus zur Religion. Persönliche Bemerkungen.“ Deßhalb scheint es nicht unpassend, unter Beziehung auf das besprochene Buch Friese's erörtert zu werden. Der

philosophische Standpunkt Fechner's darf als ein Theismus in jenem weiteren Sinne des Wortes bezeichnet werden, in welchem der Geistes- oder Persönlichkeits-Pantheismus auch eine Form des Theismus genannt werden mag, insofern er sich zur Anerkenntniß Gottes als des absoluten selbstbewußt-wollenden Geistes und des Begründers des Weltalls und in ihm einer unvergänglichen Seelen- und Geisterwelt bekennt. Alles Organische ist Fechner'n beseelt, also nicht bloß der Mensch, sondern auch das Thier und die Pflanze; das Thier in unterschiedenen Stufen in niedrerem Grade als der Mensch, die Pflanze in niedrerem als das Thier. Das Unorganische ist unbeseelt und kann relativ todt genannt werden, dient aber dem übergeordneten Leben und ist nicht unthätig, nicht unwirksam, bestehend aus unräumlichen Atomen, realen Punkten, die vermöge ihrer Anziehungen und Abstoßungen, ihrer Wechselwirkungen, sich verbinden und trennen, und so die mannigfaltigsten Gruppirungen darstellen. Die Atome sind die Elemente der Körperwelt als des Unterbaus des Weltalls. Die materielle Welt besteht aus kraft-, d. h. gesetzlich verknüpften Einzelwesen. Kraft ist uns Hülfsausdruck für Gesetz. Die Atome sind einfache Wesen, die wohl einen Ort, aber keine Ausdehnung haben, materielle Punkte, punktuelle Intensitäten, unendlich kleine Wesen. Und doch sind sie nicht absolut todt, sondern haben psychische Bedeutung (sind potentiell psychisch, R.). So treten sie nicht als selbständige Seelen, sondern als letzte Elemente eines Systems auf, was in äußerer Erscheinung den Körper, in innerer Erscheinung (Selbsterscheinung) die bewußte Seele gibt. Mit dieser Annahme unterscheidet sich der Atomismus Fechner's von jenem Lotze's als synechologische gegenüber der monadologischen Ansicht. Anstatt die psychische Einheit an die einzelnen Atome zu knüpfen und mithin ebensoviel (bewußte oder unbewußte) Seelen in der Welt zu setzen, als metaphysisch oder physisch discrete Körperatome vorhanden sind, knüpft die Synechologie vielmehr die psychische Einheit in letzter und höchster Instanz an den gesetzlichen Zusammenhang des Gesammtsystems der Weltatome, untergeordnete Einheiten (Seelen) aber an unter-

geordnete Theilsysteme des ganzen Systems. Es kann nämlich nach Fechner sehr wohl ein System nach Außen, d. i. einem andern Systeme, durch Wirkungen, die es hineinerstreckt, als Körper erscheinen, ohne für sich selbst eine innere oder Selbsterscheinung zu haben; aber es wird hinreichen, daß es in eine innere psycho-physische Bewegung, welche die Schwelle übersteigt, gerathe, um zum Bewußtseyn zu gelangen, und wird immer ebenso mit zum Vermögen der göttlichen Selbsterscheinung im Ganzen beitragen, wie auch die Theile unseres Leibes, in denen die psychophysische Thätigkeit die Schwelle nicht übersteigt, doch nach dem organischen Zusammenhange dazu beitragen, daß sie im engeren Seelensitze die Schwelle übersteigen kann. Bei weiterer Vertiefung wird die synechologische Ansicht nicht verhindert, sich in die idealistische aufzuheben. Denn zuletzt ist unter dem den körperlichen und geistigen Erscheinungen gemeinsam unterliegenden Grundwesen nichts zu verstehen als das gesetzliche Zusammengehör der Erscheinungen selbst, die alle in der Einheit eines alles Einzelbewußtseyn einschließenden allgemeinen Bewußtseyns ihren letzten Verknüpfungspunkt und Halt finden. Die Gesetzlichkeiten des inneren Erscheinungszusammenhangs der Seele und des äußern Zusammenhangs der Natur sind verschieden, ohne sich zu widersprechen, sofern sie verschiedenen Richtungen des Zusammenhangs angehören, die sich nur dadurch verknüpfen, daß jede Seele selbst mit ihren Wahrnehmungen von der Natur an dem äußern Erscheinungszusammenhang Antheil hat, von wo aus der psychische Zusammenhang nach Innen, der physische nach Außen von jeder Seele aus zu verfolgen ist. Sofern nun beide gesetzliche Zusammenhänge selbst nicht nur in jenem Verknüpfungspunkt der sinnlichen Wahrnehmung zusammentreffen, sondern ihrerseits gesetzlich zusammenhängen, können wir beide Wesen in ein gemeinsames aufheben, und in diesem Sinne den Dualismus in eine Identitätsansicht umsetzen. Endlich aber ist die gesammte Gesetzlichkeit Sache des inneren Erscheinungsgebietes des allgemeinen Geistes und hängt selbst untrennbar, also wesentlich, mit dessen Einheit zu-

sammen, womit die Ansicht sich endlich als eine idealistisch-pantheistische abschließt.

Dieser Abschluß nöthigt uns auf Fechner's Anhang, erkenntniß-theoretische Grundlage, zurückzugehen. Er behandelt diese theoretische Grundlage nur gelegentlich und stellt sie keineswegs, nach Kant besonders auffällig, an den Anfang seines Philosophirens, wie er doch sollte.*) Nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben, nicht deduktiv, sondern induktiv beginnt seine Forschung und soll nach ihm die philosophische Forschung überhaupt beginnen. Aber ganz unmittelbar kann sie es doch nicht, sondern sie kann nur vom Selbstbewußtseyn aus beginnen, durch das wir allein Kunde von einem Unten und Oben, einem Empirischen und einem Ueberempirischen (Apriorischen und Speculativen) haben. Unmittelbar ist der Denker, jeder Mensch, im Grunde blos seiner eigenen Seele sicher. Cogito, ergo sum. Seele und Geist ist eins. Der Seele, dem Geiste des Denkers steht ein Weltall gegenüber, das nicht durch sein bewußtes oder unbewußtes Denken und Wollen gesetzt seyn kann, dem also objektives Daseyn zuzuerkennen ist. Die Unterlage dieses Weltalls ist, wie schon gezeigt, der Inbegriff des Unorganischen, des sogenannten Materiellen, dessen unzählbare Atome wohl innerlich psychisch beanlagt, die aber als solche noch nicht Seelen sind, wiewohl sie unter gewissen Bedingungen Seelen, unterscheidende, bewußte Wesen, werden können. Das Erdseelenreich in Pflanze, Thier und Mensch sammt der materiellen Unterlage ist umfaßt von der Erdseele oder dem Erdgeist, dessen Produkte sie sind. Die Annahme der Beseeltheit der Erde, der Erdseele, führt zur Annahme der Be-

*) Das Hauptwerk „Zend-Avesta" beginnt nicht mit erkenntniß-theoretischen Untersuchungen und beschäftigt sich überhaupt nicht nennenswerth mit solchen, woraus allein schon sich erklären dürfte, warum es nicht einmal eine zweite, geschweige eine Reihe von Auflagen, die es verdient hätte, erlebte. Ueber Motive und Gründe des Glaubens schrieb F. eine eigene Schrift, aber eine durchgebildete philosophische Erkenntnißlehre fehlt. Mit Recht fordert J. Volkelt eine solche als erstes Glied eines philosophischen Systems in seiner hochbeachtenswerthen Schrift: „J. Kant's Erkenntnißtheorie" 2c. (1879).

seeltheit aller andern Gestirne. Für die Beseelung der Erde mit ihren Seelenreichen und der Gestirne mit ihren Seelenreichen bildet die Beseelung des Menschen den Ausgang und den Stützpunkt (streng genommen die Seele des Denkers Fechner, die aus gewissen Erscheinungen auf die Existenz anderer Menschenseelen schließt). Auch Leichname und Auswurfsstoffe mag es im Himmel geben, nur ist nicht der ganze Himmel ein Kirchhof. Die Existenz der Erdseele erweist sich schon daraus, daß sie ein die Gesammtheit ihrer Organismen aus sich entwickelndes, in sich verknüpfendes, zusammenhängendes System ist. Die Gestirne als beseelte Wesen sind die Engel, für die außer den Gestirnen kein Platz gefunden werden kann. Alle Gestirnseelen mit der Gesammtheit ihrer abgestuften Einzelnseelen sind inbegriffen in der Einigen und Einen Weltseele, die wir Gott nennen. Da Gott in seiner Welt allgegenwärtig ist und waltet, so ist er auch in jeder Gestirnseele in verschiedener Weise wesend und wirkend. Was in allen andern Gestirnseelen und Einzelnseelen vorgeht, werden wir nach der Analogie dessen vorzustellen haben, was in der Erdseele und ihren Einzelnseelen vorgeht. Hier werden wir inne das Streben der höchsten Seele, des höchsten Geistes, Gottes, die unwillkürlich sich einstellenden Widersprüche der Menschenseelen allmälig zu heben. Die Richtung dazu erkennen wir in Religion, Wissenschaft, Politik. Die Weltseele (Gott) ist ewig und so ewig wie sie (er) ist die Welt, das Weltall, seine Selbstentfaltung, sein unendlicher Inhalt. Alle bedingten Wesenheiten (die Atome) sind begründet durch die Weltseele, den Weltgeist, Gott, aber ewig und darum unentstanden und unvergänglich; die Seelen, die zu Seelen oder Geistern gewordenen Atome, sind unsterblich, unvergänglich mit Bewußtseyn.

Der Mensch lebt auf der Erde dreimal. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen. Auf der dritten Stufe verflicht sich sein Leben mit dem von andern Geistern zu einem höheren Leben in dem höchsten Geiste, und

schaut er in das Wesen der endlichen Dinge. Auf der ersten Stufe entwickelt sich der Körper aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die zweite, auf der dritten entwickelt sich der göttliche Keim, der in jedes Menschen Geiste liegt. In ihr wird Alles, was uns mit unsern jetzigen Sinnen äußerlich und gleichsam nur aus der Ferne nahe gebracht wird, in seiner Innerlichkeit von uns durchdrungen und empfunden werden. In der unmittelbaren Einwirkung der Geister auf einander wird die Lust der Gedankenzeugung bestehen. Da wird der Geist in den innersten Seelen der zurückgelassenen Lieben wohnen als Theil derselben, in ihnen und durch sie denken und handeln. Im Augenblick des Todes, wo sich der Mensch von den irdischen Organen scheidet, erhält er auf einmal das Bewußtseyn alles dessen, was als Folge seiner früheren Lebensäußerungen in der Welt von Ideen, Kräften, Wirkungen fortlebt und fortwirkt. Was irgend Jemand während seines Lebens zur Schöpfung, Gestaltung oder Bewahrung der durch die Menschheit und Natur sich ziehenden Ideen beigetragen hat, das ist sein unsterblich Theil, der dort fortwirken wird. Wer aber hier an der Scholle klebte und seinen Geist nur brauchte, seine Materie zu bewegen, zu nähren und zu vergnügen, von dem wird auch nur ein bedeutungsloses Wesen übrig bleiben. Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines künftigen Lebens selbst schafft. Wer hier Falschheit und Bosheit übt, wird dort seine Disharmonie fühlen und nicht Rast noch Ruhe finden, bis er auch seine kleinste Uebelthat abgestreift und abgebüßt hat. Denn zuletzt wird alles Unwahre, Böse und Gemeine in Allen, früher oder später nach gelindern oder herbern Leiden überwunden und vernichtet werden. Nicht selten wandelt hienieden den Menschen eine unbestimmte Bangigkeit, eine Lust an, es drängt ihn zum Handeln oder es mahnt ihn, dies oder jenes zu unterlassen: das sind Anwandlungen von Geistern. Die guten und die bösen Geister streiten sich um die Seele des Menschen. Es gibt ein unbewußtes Sichbegegnen der Geister und der Lebenden und auch ein nur von einer Seite bewußtes.

Alle Verkehrsweisen sind noch nicht ergründet und manche sind wohl unergründlich. Ein neues Leben der Lebendigen mit den Todten wird beginnen und mit den Lebendigen werden die Todten zugleich dabei gewinnen. Was unten nicht recht gewogen wird, wird oben recht gewogen. Die himmlische Gerechtigkeit überbietet endgültig alle irdische Ungerechtigkeit. Das Erfassen der ewigen Ideen von den höheren Geistern ist ein Zusammenwachsen derselben durch diese Ideen zu größeren geistigen Organismen, und wie alle individuellen Ideen in allgemeinen und diese in allgemeineren wurzeln, so werden zuletzt alle Geister als Gliedmaaßen mit dem größten Geiste, mit Gott, zusammenhängen. Die Geisterwelt in ihrer Vollendung wird daher nicht eine Versammlung, sondern ein Baum von Geistern seyn, dessen Wurzel in dem Irdischen eingewachsen ist und dessen Krone in den Himmel reicht. Nur die größten und edelsten Geister, Christus, die Genien und Heiligen, vermögen unmittelbar mit ihrem besten Theile bis zur innern Höhe Gottes hinanzuwachsen; die kleineren und geringeren wurzeln in sie wie Zweige in Aeste und Aeste in Stämme ein, und hängen so mittelbar durch sie mit dem, was in dem Höchsten das Höchste ist, zusammen.

Von Fechner's Wissenschafts- und Glaubenslehre nur das Unumgänglichste berührend, haben wir in gedrängtesten Zügen seine philosophische Weltanschauung vorgeführt, indem wir uns eine umfassende Kritik für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Dargelegt ist diese geniale, von edlen Gesinnungen durchhauchte Weltanschauung in einer ganzen Reihe geistreicher, nicht selten tiefsinniger Schriften, Werke und Zeitschriften-Arbeiten, neben welchen auch ein Band interessanter Gedichte und ein sinnvolles Räthselbüchlein herlaufen. Eine Jugend-Arbeit über Logik scheint F. der Vergessenheit überlassen zu haben.*) Da Fechner neben Weiße, v. Fichte, Lotze &c. zu den bedeutendsten Philosophen nach Hegel von Vielen gezählt wird, so erscheint es gerechtfertigt, in

*) Katechismus der Logik oder Denklehre &c. von M. G. Th. Fechner. Leipzig, Baumgärtner, 1823. — Zerstreute Arbeiten wurden gesammelt als: Kleine Schriften von Dr. Mises, 1875.

dieser Zeitschrift seine philosophischen Schriften in Erinnerung zu bringen: 1. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836, 2. A. 1866), 2. Ueber das höchste Gut (1846), 3. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen (1848), 4. Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits (1851), 5. Ueber die physikalische und chemische Atomenlehre (1855, 2. A. 1864), 6. Schleiden und der Mond (1856), 7. Elemente der Psychophysik, 2 Theile (1860), 8. Ueber die Seelenfrage (1861), 9. Die drei Motive und Gründe des Glaubens (1863), 10. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (1873), 11. Vorschule der Aesthetik (1876), 12. Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers (1876), 13. In Sachen der Psychophysik, 14. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (1879). In der letzten Schrift, die sich in Grundzüge und Ausführungen eintheilt, wird dieselbe Weltanschauung vertreten, wie in den früheren Schriften, nur in anderen Zusammenstellungen, da und dort mit neuen Gesichtspunkten und mit einigen untergeordneten Veränderungen oder Modificationen.

Ohne uns hier auf eine umfassende Kritik einzulassen, bemerken wir nur, zur Wahrung unseres Standpunktes, daß uns der Persönlichkeits-Pantheismus überhaupt und die Fechner'sche Form desselben nicht befriedigen kann. Derselbe ist einem Januskopf vergleichbar, mit dem einen Gesicht dem Theismus, mit dem andern dem Pantheismus zugewendet, ohne in jenen oder diesen überzugehen. Sofern der Persönlichkeits-Pantheismus den gemeinen Pantheismus überschreitet, ist er ein bedeutender Fortschritt über den letztern hinaus und kann von dieser Seite als die nächste Vorstufe zum reinen Theismus angesehen werden. Er ist für phantasiereiche Geister ungemein bestechend, weil er als Synthese von Gott und Welt das Höchste menschlichen Tiefsinns erreicht zu haben scheint. Man kann ihn schon in Spinoza dem Keime nach angedeutet oder vorbereitet finden, wenn man auf das von ihm der unendlichen Substanz zugeschriebene unendliche Denken blickt. Schon in Leibniz hätte

er sich bestimmter fixirt, im Falle seine Fulgurationen Gottes als Produktionsakte nicht nur bildlich, sondern eigentlich gemeint seyn sollten, wo er dann freilich die Gestalt einer Emanationslehre angenommen haben würde. Mit voller Macht aber bricht der Persönlichkeits-Pantheismus in Lessing und Herder, den genialsten Jüngern des Leibniz, hervor, um späterhin in Neu-Schelling modificirt wieder aufgenommen zu werden und sich über eine große Zahl namentlich deutscher Forscher, wie Weiße, J. H. Fichte, Fechner, Lotze, Carriere, J. Huber u. s. w. in verschiedenen Modificationen zu verbreiten. Er müßte auch Hegel zugeschrieben werden, wenn der rechte Flügel mit dem sogenannten Centrum (Rosenkranz) ihm die Lehre von der Persönlichkeit Gottes mit Grund und Recht zuschreiben könnte. Sofern er aber doch eine Form des Pantheismus darstellt, oder, wenn man lieber will, sich mit ihm verschmilzt, und sich damit von dem reinen Theismus entfernt, nimmt er — auch in der Fechner'schen Gestalt — Denkelemente auf, die ihn in unausgleichliche Widersprüche verwickeln. So lehrt Fechner die Nothwendigkeit des Bösen, die in Gott und doch außer seinem Willen liegen soll, was einen Dualismus in Gott selbst setzt, von dem man, ihn einmal angenommen, nicht begreift, wie er, da in Gott alles ewig seyn müßte, je aufhören könnte, obgleich er nach Fechner im gewonnenen Guten aufhören könne und zuletzt wirklich aufhören soll. Dann lehrt Fechner die gleiche Ewigkeit der Welt mit und durch Gott, also auch die Unendlichkeit von Zeit, Raum und von bewußtlosen, man weiß nicht wie, bewußt gewordenen Atomen und hiermit die Anfangslosigkeit der Zeit und der bedingten Wesen, eine Annahme, welche wahrhafte Geschichte, Entwickelung des (unendlichen) Ganzen und der Theile zur Vollendung unmöglich macht. Die Anfangslosigkeit der Welt und der Wesen soll nach Fechner ein ursprüngliches Chaos und die Endlosigkeit der Zeit nicht die Vollendung ausschließen. Die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit für Gesinnungen und Handlungen soll bestehen, obgleich nach ihm diese mit strenger Determination, gesetzlicher Nothwendigkeit, erfolgen. Die ethische

Maschinerie der göttlichen unmittelbaren und mittelbaren kosmischen Wirkungen soll nach Aeonen der leid- und freud-verhängenden, als Strafe und Lohn empfundenen Dressur schließlich Alle zur Vollendung führen, während doch die Annahme einer Unendlichkeit der Zeit nach der Vergangenheit hin die Unendlichkeit der Zeit nach der Zukunft hin und damit die Unvollkommenheit fordern würde.

Die philosophische reintheistische Weltanschauung erhebt sich auch über den Persönlichkeitspantheismus und die Morgenröthe derselben ist als seine größte Tendenz im 19. Jahrhundert angebrochen in den Werken Franz Baader's,*) Heinrich Ritter's, Hermann Ulrici's, Friedrich Harms'.

Das XXXIII. Capitel der „Tagesansicht", überschrieben: „Spiritistisches", welches im weiteren Sinne (mit Einschluß des Spiritualismus) genommen ist, erklärt sich über die Stellung der Tagesansicht zum Spiritismus und des Spiritismus zur Religion und schließt mit persönlichen Bemerkungen. Hier ist nun hervorragend wichtig, daß Fechner die Thatsächlichkeit spiritistischer Erscheinungen unumwunden anerkennt, indem er ausdrücklich bemerkt, daß „selbst das unglaublichst Scheinende davon durch die sorgfältigsten, mit ängstlichsten Vorsichten angestellten Beobachtungen strenger Forscher, von denen die meisten, wenn nicht alle, mit dem entschiedensten Unglauben an dies Gebiet herangetreten sind, bewährt erscheint". Er bezieht sich hiebei nicht bloß auf die Beobachtungen Zöllner's, sondern auch auf jene der englischen Forscher Crookes, Wallace, Huggins und Varley, bemerkend, daß auch wissenschaftliche Autoritäten in Rußland und Amerika zu nennen wären und daß es unzählige bestätigende Beobachtungen von Laien gebe, von denen doch gar manche einen Zutrauen erweckenden Eindruck machten. Die Möglichkeit solcher Erscheinungen lasse sich überhaupt nicht bestreiten, es lägen aber überdieß zwingende empirische Gründe für ihre Thatsächlichkeit vor, obschon er sich diesem Zwange ins-

*) Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Fr. v. Baader's Werken von Dr. F. Hoffmann. Erlangen, Besold, 1868.

besondere bezüglich der sog. Materialisationserscheinungen und was damit zusammenhänge nur mit Widerstreben füge. Ueberhaupt gehöre das ganze spiritistische Gebiet zu den Schattenseiten der Welt, die darum doch (so gut wie andere) vorhanden seyen. Der Charakter des Ausnahmsweisen dieser Erscheinungen zeige sich schon in dem mehr oder weniger nicht normalen Zustande der Medien während der Manifestationen sowie in dem wirren Treiben der Geister mit ihrem meist nur vergeblichen oder läppischen Spuk, ihrem Heben, Umstoßen, Verrücken, Zerbrechen von Tischen, Stühlen 2c. Ein Zusammennehmen spiritischer Kräfte zu einer praktisch nützlichen Leistung sey seines Wissens noch nicht vorgekommen, und so stark die physischen Kraftäußerungen der Geister mitunter erschienen, so zwecklos und kunststückähnlich zeigten sie sich zugleich. Eine Erkenntnißförderung sey aus ihrem Klopfen, Schreiben und Sprechen noch nicht hervorgegangen. Ein solches krankhaftes Verhältniß zwischen dem Diesseits und Jenseits könne weder jenem noch diesem frommen. Es stände schlimm um den religiösen Glauben, hätte er nichts Anderes, worauf sich zu stützen, worauf sich zu erbauen. — Aus diesen und andern vorgebrachten Gründen dürfte nach Fechner gegen Beobachtungen und Versuche im Felde des Spiritismus zu wissenschaftlicher Feststellung seiner Thatsachen und Verhältnisse seitens Berufener nichts einzuwenden seyn und es Niemand verdacht werden können, Gelegenheit zur Beobachtung zu ergreifen, um sich selbst ein Urtheil bilden zu können. Da er aber den Spiritismus für eine Abnormität hält, so kann er sich nicht der Aeußerung enthalten, daß das Wachsthum und die Entwickelung desselben vielmehr zu fürchten, als zu fördern sey. Nach Fechner's Ansicht (als Moment dessen, was er die Tagesansicht nennt) hat der geistige Verkehr zwischen Diesseits und Jenseits nicht erst auf die Vermittelung durch ein diesseitiges Medium zu warten, ist vielmehr und war von jeher ein unmittelbarer, und die Zwischenschiebung des Mediums, anstatt den Verkehr erst zu schaffen, kann ihn nur aus den richtigen Bahnen lenken und wenn nicht ganz in ein täuschendes Wesen

übersetzen, doch mit täuschenden Elementen versetzen. Zum Beweise daß es sich wirklich so verhalte, glaubt Fechner auf die Unsicherheit der Aussagen der Geister, die Schwierigkeit der Identitätserkennung, die Möglichkeit der Einmischung von Subjektivem der Schreibmedien in die Aussagen der Geister ꝛc. hinweisen zu dürfen, und diese und andere Schwierigkeiten treiben ihn bis zu der Aeußerung: „Man erspart sich nun freilich alle solche precär bleibende Vermuthungen, wenn man das ganze wüste Wesen des Spiritismus — und etwas Anderes ist es bisher doch nicht — einfach über Bord wirft, und das kann ja jeder thun, dem es nicht behagt, sich damit zu befassen; nur wird man damit, daß man es subjektiv thut, den Spiritismus objektiv nicht los." Zuletzt berührt Fechner noch die Frage nach der (Zöllner'schen) vierten Dimension, findet sie aber bisher weder aprioristisch noch empirisch hinreichend entschieden, um sie näher in Betracht zu nehmen. Wenn er aber sagt, in der That dürfte das Gelingen und die zulängliche Deutung einiger für die Frage wichtiger Experimente (Umkehrung linksgedrehter in rechtsgedrehte Formen, Deutung gewisser Wärmephänomene) erst noch abzuwarten seyn, um der jetzt noch bestehenden Möglichkeit einer andern Hypothese zur Erklärung derselben Erscheinungen um so wirksamer zu begegnen, so sieht dieß nicht so aus, als werde Fechner seine unmuthige Drohung verwirklichen, bezüglich des Spiritismus die Flinte in das Korn zu werfen.

Was würde nun für die „Tagesansicht" gewonnen seyn, wenn wir Fechner einräumten, daß der Spiritismus zu den Schattenseiten der Welt gehöre, eine anomale oder abnorme oder Ausnahmserscheinung sey, da er doch die Thatsächlichkeit spiritistischer Erscheinungen zugestehen muß? Uns ist das Zugeständniß der Thatsächlichkeit der beregten Erscheinungen untrennbar verknüpft mit dem der Würdigkeit und Nothwendigkeit der Untersuchung, nicht bloß mit der Erlaubniß dazu. Fechner selbst würde die Behauptung zurückweisen, daß die menschlichen Krankheiten nicht untersucht werden sollten, weil sie nicht normale Erscheinungen seyen; sucht doch auch der Naturforscher alle Naturerscheinungen

zu erforschen, sie mögen von den Menschen schön oder unschön und häßlich, wohlthuend oder widerwärtig ꝛc. genannt werden. Wir glauben nicht, daß die Abneigung Fechner's so viel Macht über ihn selbst gewinnt, vom Spiritismus sich gänzlich zurückzuziehen, geschweige daß es ihm gelingen wird, Spiritisten dem Spiritismus abwendig zu machen oder Nichtspiritisten, die sein Buch lesen, zu bewegen, demselben gänzlich fern zu bleiben. Der Spiritismus ist einmal da und hat nicht bloß Hunderttausende, sondern sogar Millionen Menschen ergriffen. Da kann ihm weder ein Machtspruch, noch eine vermeintlich vernünftige Vorstellung seiner Entbehrlichkeit Einhalt thun. Eine Bewegung dieser Art und von dieser Ausdehnung, die eine Literatur von einigen tausend Schriften und von 20 — 30 Zeitschriften in der Welt hat, will und muß ihren Verlauf haben, sey es ein vorübergehender, sey es daß er eine bleibende Bedeutung gewinne. Unter diesen Umständen halten wir es für angemessener, anstatt zu sagen, daß sein Wachsthum vielmehr zu fürchten, als zu fördern sey, auf seine wissenschaftliche Erforschung zu dringen, sie nicht blos nicht zu verpönen, da *sie allein* uns, wenn nöthig, von ihm erlösen, oder, wenn möglich (wie wir glauben), zu tieferer Einsicht in die universalen Weltverhältnisse und in diesem Falle zu außerordentlich großem Gewinn bringen kann. Wie sollte aber Letzteres nicht möglich seyn, da die auch von Fechner eingeräumten Thatsachen wirklich auf im Menschen bisher den Meisten verborgene Kräfte hinweisen und uns zwingen, den jenseitigen Geistern Vermögen und Kräfte zuzuschreiben, die über Alles weit hinausgehen, was uns innerhalb der irdischen Region im Menschen bekannt geworden ist. Unsere Naturgesetze werden sich im Verfolge dieser Untersuchungen als, wenn auch weitausgedehnte, ganze Welt-Theilsysteme umfassende Specialgesetze, als *bedingte* und *veränderliche* erweisen, die jedenfalls kein Präjudiz bezüglich der Naturgesetze des Jenseits bilden, und die möglicherweise bestimmt sind, sich dereinst in die jetzt nur im Jenseits herrschenden Gesetze umzubilden und aufzulösen. Gegen diese kosmischen Umbildungs-

möglichkeiten verhalten sich die hypothetischen Metamorphosen Darwin's wie der Zwerg zum Riesen. Heute für Phantasien gehalten, werden diese Ideen dereinst zu wahren Erkenntnissen erhoben werden. — Was die Zustände der Medien während der Manifestationen betrifft, so sind sie außerordentlich verschieden und durchlaufen die Scala von gar nicht merklicher Abweichung von ihrem gewöhnlichen Zustande bis zu dem der Verzückung (Trance). Krankhaftigkeit liegt wenigstens nicht überall zu Grunde, wohl aber stets eine eigenthümliche Nervendisposition, die man Sensitivität nennen mag und die in größerem oder geringerem Grade vorhanden seyn kann, auch steigt oder sinkt und entweder vorübergehend oder bleibend zurücktritt, verschwindet oder richtiger ineffektiv wird. Diese Verhältnisse sind noch lange nicht genug erforscht, aber es steht fest, daß es Nervendispositionen in großer Zahl unter Männern und Frauen gibt, welche geeignet sind, Verkehrsverhältnisse mit Geistern des Jenseits anzuknüpfen. Das Klopfen, Umstoßen, Verrücken, Zerbrechen von Tischen, Stühlen ꝛc. erklärt Friese nicht uneben daraus, daß die niedern Geister diesen Weg ergreifen, um sich bemerkbar zu machen, da sie durch ihr sichtbares Erscheinen, wenn es ihnen möglich seyn sollte, was jedenfalls nur unter nicht leicht, meist, wie es scheint, nur schwer herstellbaren Bedingungen stattfinden könnte, Schrecken und Davonlaufen bewirken würden. Und wenn da und dort Verdruß, Aerger, Laune, Muthwillen, sogar Bosheit mancher Geister mit unterlaufen sollte, so stände dieß nicht im Widerspruch mit der wohlbegründeten Annahme, daß nur niedere Geister sich zu solchen Effektstücken herbeilassen. Die praktisch nützliche Leistung läge danach, soweit beabsichtigt, in der Herstellung eines Rapports mit den Lebenden, bei welchen sie nicht selten geistige Hülfe durch Gebet, wohlwollende Gesinnungsäußerungen und Belehrung suchen. Die niederen Geister suchen die Menschen mehr um sich selbst, als um jenen zu nützen. Nur wenn höhere Geister sich der niederen als Werkzeuge ihrer guten Absichten bedienen, erwächst mittelbar wesentlicher Nutzen, Vortheil und Förderung für die Menschen. Daß aber auch

bessere, höhergestellte Geister sich mit den Menschen (Medien) in Verkehr setzen, zeigen sehr viele mediumistische Manifestationen, in welchen, wenn auch nur selten neue Gedanken, doch edle Gesinnungen, Ermahnungen, Erweckungen, schöne Gebete und Gedichte hervortreten, neben denen freilich schwächere, schwache und selbst bedeutungslose Diktate vorkommen, die sich dennoch als aus dem Jenseits stammend kennzeichnen. Sogar tiefsinnige Gedanken finden sich in Niederschreibungen der Medien, wenn auch, besonders bei umfangreicheren Mittheilungen Unklares und selbst Unfaßliches nicht zu fehlen pflegt. Viele derselben sind frei von jedem Verdachte der unbewußten Einmischung der Gedanken der Medien, weil der Inhalt ihren Ansichten nicht entspricht, ja nicht selten widerspricht und Gedanken enthält, welche ihnen nie in den Sinn gekommen sind, also auch nicht früher ins Unbewußtseyn zurückgetreten seyn konnten. So also kann dennoch der Geisterverkehr dem Diesseits zu gut kommen und nicht selten auch dem Jenseits durch gemüthliche Rückwirkung, durch Gebete und Ermahnungen.*) Der unterrichtete und gläubige Christ bedarf des neuern Spiritismus nicht zu seinem christlichen Leben. Aber ein spiritistisches Element, ein erhebliches, wenn es auch diesen Namen nicht hat oder hatte, ist dem Christenthum eingeboren, wie denn die h. Schrift alten und neuen Testamentes voll ist von spiritischen Bezügen im weitesten Sinne des Wortes. Es war daher, gelinde gesagt, unbedacht von Johannes Huber,**) dem Vorkämpfer des Altkatholicismus, zu erklären, er sey nicht Spiritist, während er höchstens sagen konnte, er huldige nicht dem neuern Spiritismus, sofern er sich von der christlichen Grundlage entferne und sofern ihm manche angebliche Thatsache spiritischer Art (wenn er unterrichtet war, so durfte er nicht sagen: alle neuern spirit. Thatsachen) nicht

*) Verhielte es sich jedoch auch nicht so, so gälte auch hier, was sonst in der reinen Wissenschaft gilt, daß sie nicht nach dem Nutzen zu fragen hat sondern um ihrer selbst willen werthvoll ist.

**) Moderne Magie von J. Huber in „Nord und Süd" von P. Lindau I. B. 2. S.

sicher genug gestellt erscheine. Auch wenn es nach Fechner, der wissen könnte, daß dieß Baader Jahrzehnte vor ihm behauptet hatte, von jeher einen unmittelbaren (stillen) Verkehr zwischen dem Jenseits und dem Diesseits gegeben hat, konnte gerade wegen eingetretener pantheistischer und naturalistischer Abnormitäten weitverbreiteter Anschauungen zumeist in den Kreisen der Gebildeten ein mittelbarer, lauter und sich evident erkennbar machender Verkehr nothwendig werden, wie Baader die Sache schon vor mehr als 60 Jahren aufgefaßt hat, wo bereits der Geisterverkehr und nur nicht der Name „Spiritismus" Einsichtigen bekannt war.*) Daß die Ueberzeugung von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und der Verkehr des Jenseits mit dem Diesseits auf dem Grunde des philosophischen Spiritualismus, der identisch mit dem Theismus ist, ruhen mußte, bedurfte keines besonderen Ausdrucks oder geschärfter Hervorhebung. Allerdings kann beziehungsweise der neuere Spiritualismus den Verkehr, richtiger die gesunde Auffassung desselben, aus den richtigen Bahnen lenken; aber diese mögliche Ablenkung wird nicht verhütet durch den subjektiven Wunsch, er möchte gar nicht aufgetreten seyn, oder durch den ohnmächtigen Rath, dem Spiritismus gänzlich fern zu bleiben oder ihn aufzugeben, sondern nur durch Aufeuerung zur Erforschung desselben, durch rechte und richtige Aufklärung über denselben, also durch Ermittelung der Thatsachen, durch Erweiterung der Versuche, die noch Neues und Unerwartetes darbieten können, und durch Aufstellung und Ausbildung einer tiefgreifenden Theorie der einschlägigen Erscheinungen und Thatsachen, welche die umfassende Kritik aller bisherigen Erklärungsversuche einschließt. Daher ist, wie gesagt, ein Buch der Thatsachen und ein Buch der Theorien erforderlich, welches Buch aus der Kritik der bisherigen Theorien die wahre Theorie hervorgehen lassen muß. Denn etwa falsche oder einseitige Theorien werden nur durch die wahre Theorie gestürzt, nicht durch fromme Wünsche und nicht

*) Sämmtliche Werke Baader's IV, 3 – 40, 63 — 92, 95 — 114, 135 — 162, 203 ff.

durch Verstecken des Kopfes in den Busch.*) Mag eine Unsicherheit der Aussagen der Geister in vielen Fällen vorhanden seyn, so ist es doch in allen wohlconstatirten Manifestationen, seyen sie Inspirationen, Eingebungen, Diktate, oder wie man dergleichen nennen will, seyen es sog. Materialisationen, sicher, daß es Aussagen und Kraftwirkungen von Geistern sind, und dieß ist schon wichtig genug, für die Gläubigen zur Bestätigung, für die Ungläubigen zum Nachdenken, zur Warnung, zur Umkehr. Die ernstlichste Prüfung von Geisteraussagen kann und darf in keinem Falle erlassen werden und, wo zunächst nicht mehr als Wahrscheinlichkeit zu erlangen ist, da ist der Spiritist nicht schlimmer daran, als der Naturforscher in seinem gewöhnlichen Gebiet, der noch oft genug auch nicht über geringere oder größere Wahrscheinlichkeiten hinauskommen kann, wie denn auch Fechner, der Naturforscher und Philosoph, reichlich in seinen Forschungen mit Wahrscheinlichkeiten operirt. Aber leichter wird man nicht selten durch fortgesetzte Versuche und geduldige Wiederholung von Fragen und Vergleichung von Aussagen verschiedener Geister unsichere Angaben haben können, als z. B. die Physik, Chemie und Physiologie über die große Zahl aufgetauchter Hypothesen hinaus zur sicheren Erkenntniß des wahren Sachverhalts gelangen wird. Sind doch die meisten Erklärungsversuche der Erscheinungen in den empirischen Forschungsgebieten bis heute nur erst mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen, und wenn die Naturwissenschaft nur durch Aufstellung von Hypothesen oder wenigstens nicht ohne sie zu Erklärungen der Erscheinungen fortschreiten kann, so sind doch ganze Reihen derselben nicht viel mehr als vielleicht nothwendig gewesene Durchgangspunkte zu tieferen und der Wahrheit sich annähernden Erklärungen.

*) Dr. Werner Siemens sagt in der Beilage zur A. allg. Zeitung Nr. 281 l. J. in anderem Bezuge treffend: „Fortes fortuna adjuvat — es zeigt sich hier (bezüglich des Technologen Blümner) wieder, daß alle Schwierigkeiten, in der Wissenschaft wie im Leben, dadurch nicht geringer werden, daß man sie vermeidet oder zu umgehen sucht, sondern, umgekehrt, erst dann zu schwinden beginnen, wenn man entschlossen auf sie losgeht und ihnen den Zauber der Unbesiegbarkeit mit kräftiger Faust entreißt."

Die Fülle der Hypothesen im Gang der Naturwissenschaft ist cum grano salis vergleichbar dem Blüthenreichthum eines kräftigen Baumes im Frühjahr, von welchem nur ein geringer, und mitunter ein recht geringer Theil, gegen Wind und Regen ꝛc. sich erhaltend, zu gedeihlichen Früchten reift, während ohne Blüthenreichthum viel weniger oder sehr wenig zur Reife gelangt seyn würde. Warum soll das Analoge nicht vom Spiritismus gelten? Also verbinde sich geduldige Erwartung des Kommenden und thatkräftige Geistesarbeit. Sie werden wohl nicht verloren seyn. Uebrigens gibt es Geisteraussagen, deren Inhalt Sicherheit gewährt. Gegen deren Bestimmtheit verblassen z. B. innere Anwandlungen, die von Fechner auf stille Geistereinwirkungen gedeutet werden, deren meiste jedoch Zweifel an ihrer Objektivität zurücklassen, auch wenn man dergleichen als möglich principiell einräumt. Die Schwierigkeit der Identitätserkenntniß ist allerdings oft sehr groß, aber es gibt Fälle genug, wo jeder Zweifel gehoben ist. Die Geisterphotographien, deren Fechner gar nicht erwähnt, bieten eclatante Fälle der zweifellosen Identitätserkenntniß in nicht geringer Zahl dar.*) Die Möglichkeit der unbewußten Einmischung von Subjektivem der Schreibmedien in die Eingebungen der Geister ist allerdings nicht ganz abzuweisen, aber gerade bei den inhaltvollsten Manifestationen ist solche Einmischung am Wenigsten anzunehmen, weil sie über den geistigen Gesichtskreis der Medien weit hinausgehen, und nicht haltbar erscheint, daß ganze inhaltvolle Gedankenreihen, die nie im Bewußtseyn der Medien gewesen sind, aus dem Unbewußten ihres Innern stammen könnten. Die in der Schrift der Frau Baronin Adelma (Adelheid) von Vay: „Geist, Kraft, Stoff" (Wien, Holzhausen, 1870) mitgetheilten Manifestationen tragen ein theosophisches Gepräge. So viel Bedenkenerregendes, Irriges, Unklares, ganz Unverständliches — besonders in den beigegebenen ebenfalls diktirten Tabellen — neben Geistreichem,

*) Die Psychischen Studien geben in mehrern Jahrgängen Nachrichten darüber. Vergl. Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus von Wallace S. 55 ff. Der jetzige Spiritualismus von Perty S. 174—179.

Tiefsinnigem darin vorkommt, so ist es doch nicht möglich, diese Manifestationen als aus dem Unbewußten dieses Mediums entsprungen anzusehen. Man kann es nur einer Inspiration vom Jenseits zuschreiben und Einmischung von Subjektivem ist dabei um so weniger annehmbar, als die dieser Dame eigenen Entwürfe nicht an solchen Unklarheiten leiden und sie bis heute nichts von der Symbolik der „Zahlenfiguren“ versteht (wie dieselben auch sonst Niemand deuten kann) und solche Figuren ihr bis auf die einfachsten nie bekannt gewesen sind.*) Allerdings ist die Zahl der Geistergeschichten bei allen Nationen seit undenklichen Zeiten so riesenhaft groß, daß, auch von allem evident Mythischen abgesehen, kein vernünftiger Mensch sie alle oder doch der Mehrheit nach glauben kann. Aber je mehr der Zweifel bis zum vollen Unglauben mit der Zahl der angeblichen Geistergeschichten wächst, um so wichtiger wird die Frage, ob sie alle als Täuschung oder Betrug erwiesen werden können. Es ist aber rein unmöglich, solchen Beweis zu erbringen. Doch könnte es Vielen als möglich erscheinen, daß nicht ein einziger Fall streng beweisbar wäre, sondern manche sich nur allenfalls dem Glauben annehmbar machten. Wem es nun darum zu thun seyn sollte, vorerst wenigstens e i n e n eminent evidenten Fall kennen zu lernen, der darf nur den dritten Theil des Berichtes des Comité's der Londoner dialektischen Gesellschaft aufschlagen, um einen solchen zu finden, der gleich einem Felsen im Meer alle heranstürmenden Wogen des Zweifels zurückzuwerfen geeignet ist. Man lese nur dort S. 95—160 die „Geschichte eines Spiritualisten“ von Léon Favre nach. Wenn schon ein einziger streng erwiesener Fall eines Geisterverkehrs, wie zu behaupten ist, den Materialismus und Naturalismus stürzt, so reicht d i e s e r vollkommen dazu aus, und wer dieß einmal erkannt hat, der

*) Vergl. Kritik über Geist, Kraft, Stoff 2c. von Hoffmann. Wien, Finsterbeck, 1871. Psychische Studien II. Jahrgang (1875) S. 459—469. Es ist noch zu untersuchen, ob das Gleiche von den zwei folgenden Schriften Adelma's v. Vay gilt: Studien über die Geisterwelt (1874) und Visionen im Wasserglas (1877).

wird auch andere Fälle unter ihm bis dahin fremdgebliebenen Gesichtspunkten betrachten lernen. Statt vieler andern evidenten Fälle bei Hare, Edmonds, Home, Crookes,*) Wallace, Zöllner verweisen wir nur noch auf einen sehr einfachen in Philip Timm's „Andeutungen über einige wichtige Punkte des modernen amerikanischen Spiritualismus" ꝛc. (Neu-York 1873, zu haben bei Oswald Mutze in Leipzig), S. 83—85.

Auf die Annahme einer vierten Dimension des Raumes, die außer unserer Anschauung läge, werden auch wir nicht eher eingehen als bis Zöllner seine bezügliche Theorie, gesondert von Nebenfragen, übersichtlich dargelegt haben wird, was vielleicht im vierten Bande seiner Wissenschaftlichen Abhandlungen zu erwarten seyn dürfte, und begnügen uns hier nur zu wiederholen, was wir in den Psychischen Studien, II. Heft, S. 79 (Jahrgang 1874) schon gesagt haben: daß die vierte Dimension anzuerkennen seyn würde, wenn nur durch deren Annahme die relativ bedeutend größere Freiheit von Raumbeschränkungen bei den jenseitigen Geistern, die unleugbar stattfindet, erklärt werden könnte.

Bespricht nun weiterhin Fechner die „Stellung des Spiritismus zur Religion", so unterläßt er die vorhandenen verschiedenen Theorien des Spiritismus zu unterscheiden und ihre Abweichungen von einander zu prüfen. Er spricht eigentlich nur von einem Durchschnitt spiritualistischer Ansichten, und faßt weder J. A. Davis, noch Allan-Kardek, noch Hare, Edmonds, Crookes, Wallace, Meurer insbesondere in's Auge und nimmt nicht Notiz von Baader,**) Perty, Fichte. So konnte seine Charakteristik der Stellung des Spiritismus unmöglich befriedigend ausfallen. Weil er die spiritischen Erscheinungen für abnorme, ausnahmsweise ansieht, darum will er in ihnen nicht eine Stütze

---

*) Vergl. die merkwürdige Erscheinung des Geistes K. King, mitgetheilt in Nr. 1 des Psychologischen Sonntagsblattes: Licht, mehr Licht S. 6—8.

**) Auch sonst ignorirt Fechner Baader bis auf eine einzige Erwähnung im „Zendavesta", während doch derselbe was man später Spiritismus nannte schon vor Justinus Kerner in den Hauptgrundzügen verkündigt hatte.

des religiösen Glaubens der „Tagesansicht“ suchen, und bedauert vielmehr, daß eine Zeit da ist, für welche eine solche Stütze allerdings noch erwünscht erscheint. — Wem erwünscht? Wenn ihm selbst, so bräche dieser Wunsch seiner Abneigung doch etwas die Spitze ab; wenn Andern, so möchten wir wissen, welchen Andern. Den Orthodoxen sicher nicht, denn diese sind ihm sogar mehr als abgeneigt, soweit er sich nicht der Autorität unterwirft. Den Ungläubigen auch nicht, denn diese hassen ihn noch mehr als die Orthodoxen, die wenigstens die Möglichkeit wunderbarer Erscheinungen einräumen. Sollen die Spiritisten gemeint seyn, so ist es nichtssagend und zugleich unzutreffend, weil für sie der Spiritismus nicht Stütze für irgend eine Meinung, sondern erprobte unerschütterliche Ueberzeugung ist, mag er ihnen vor dem Eintritt ihrer Ueberzeugung unerwünscht gewesen seyn oder mag ihnen der Wunsch innegewohnt haben, er möge in der Prüfung sich bewähren und möge es ihnen nachher erwünscht geworden seyn, daß seine Realität feste Ueberzeugung in ihnen werden konnte und geworden ist. Fechner selbst brauchte im Spiritismus gar keine Stütze zu *suchen*, wenn er seiner bedurfte. Er konnte sie finden, ohne zu suchen, wenn er aus den ihm abgedrungenen Zugeständnissen wichtiger spirit. Thatsachen folgerechte Schlüsse ziehen wollte. Solche Schlüsse waren keineswegs gehindert durch die Berufung auf das angebliche oder wirkliche Abnorme und Ausnahmsweise spiritischer Erscheinungen. Denn sie sind jedenfalls thatsächlich und zwar so thatsächlich, daß viele sp. Erscheinungen nur zu erklären sind aus der Existenz und Hereinwirkung jenseitiger Geister. Es verhielte sich ungefähr so wie, wenn ich durch ein nicht ganz gut geschliffenes Glas einen Stern sähe, doch nicht sagen könnte, daß ich ihn gar nicht sehe, obgleich ich ihn durch ein gut geschliffenes Glas besser und richtiger sehen würde. Wenn nun aber vollends das Anomale, Ausnahmsweise der spiritischen Erscheinungen als Mittel gebraucht würde gegen eine intellektuelle und moralische Abnormität, nämlich gegen den Unglauben an die Unsterblichkeit, gegen den Atheismus und Materialismus — wie ja auch sogar Gifte mit

Erfolg gegen Krankheiten gebraucht werden —, wie dann? Warum sollte das Mittel nicht benutzt werden, wenn es zum Ziele führt, den Zweck erfüllt? Was würde man dazu sagen, wenn Jemand behaupten wollte, unsere Criminalrichter, unsere Aerzte seyen abnorme Erscheinungen: im normalen Leben der Menschheit dürften und würden solche gar nicht vorkommen. Aber wann war das Leben der Menschheit normal, frei von Abnormitäten, Anomalien? Wurden die Criminalrichter, die Aerzte nicht nothwendig, seit es Verbrechen und Krankheiten gab? Sind sie Folgen von Abnormitäten, gegen sie gerichtete Folgen, so sind sie selbst keine Abnormitäten, sondern Wohlthaten der Menschheit. So sind die spiritischen Erscheinungen, wenn auch in anderer Weise, im Ganzen und Großen eine Wohlthat für diejenigen, die ihrer bedürfen, und schaden den Andern nicht, sondern geben ihnen Anlaß zu Forschungen von unübersehbarer Perspektive. Daß es Betrüger dabei gibt, trifft die Sache selbst nicht, daß Ungeschicklichkeiten, Dummheiten und Thorheiten dabei im Einzelnen vorkommen, fällt nicht der Sache selbst zur Last. Mißbrauch hebt in keinem Gebiet den rechten Gebrauch auf. Erst klagt Fechner: wären diese Erscheinungen nur nicht abnorme, nicht ausnahmsweise vorkommende, willkürlich nicht herzustellende! und auf der nächsten Seite spricht er von den aus dem Jenseits ins Diesseits hereinbeschworenen Spirits. Einmal scheint es, als ob er mit den spiritischen Erscheinungen ganz zufrieden wäre, wenn sie nur nicht ausnahmsweise, sondern ganz allgemein vorkommende und jeden Augenblick herzustellende wären; dann scheint er den Spiritisten und insbesondere den Medien vorzuwerfen, daß sie Geister hereinbeschwören, was an den Höllenzwang abergläubischer Zeiten erinnert. Er läßt unbeachtet, daß die neueren Spiritisten absolut nichts von den Beschwörern jener Zeiten wissen wollen und sich auf tausende von Erfahrungen stützen, welche beweisen, daß kein jenseitiger Geist beschworen, d. h. gezwungen werden kann, zu kommen und sich irgendwie erkennbar zu machen, so wenig als sich auf den Befehl des

Mediums zu entfernen. Jenseitige Geister können nur herbeigewünscht und herbeigebeten werden, aber sie erscheinen nach eigenem Willen oder erscheinen nicht, erscheinen und gehen, wann sie wollen und kein Befehl eines Mediums hat Macht über sie, wie auch kein vernünftiges und moralisches Individuum (Medium) Macht über sie gewinnen will. Sie regen nicht selten das Medium innerlich merklich an, nach ihnen zu verlangen, und wenn sie ihre Gegenwart irgend wie bekunden, z. B. durch Diktate, so brechen sie oft gerade da ab und entfernen sich, wo das Medium weitere Mittheilungen auf das Sehnlichste und Gespannteste wünscht.

Das Verhältniß der Spiritisten zu der Werthschätzung des Spiritismus ist ein sehr verschiedenes. Die christlichen Spiritisten freidenkender Art, weil sie desselben in den neuern Formen für ihren Glauben und ihr Leben nicht bedürfen, sind von seinem Erscheinen nicht überrascht und heißen ihn mit Ruhe als Bestätigung willkommen, indem sie zugleich durch ihn einen Fortschritt der Wissenschaft erwarten. Diejenigen aber, welche, zuvor ungläubig, durch die Evidenz der Thatsachen zum Spiritismus geführt wurden und damit zur Unsterblichkeitsüberzeugung — und deren Zahl läuft auf Tausende in allen Ländern —, wurden begreiflicherweise sehr tief von ihm bewegt. Nicht Wenige aus ihrer Mitte schweiften in ihrem Enthusiasmus für die neue Entdeckung bis zu dem Glauben aus, daß im Spiritismus sich eine neue, alle früheren überflügelnde, Religion ankündige, welche zwar aus der bis dahin vollkommensten, der christlichen, Religion die tiefsten Elemente aufnehme, sie aber dem neuen Standpunkte gemäß fortbilde und vergeistige. Schon die Witterung, wenn nicht die Erkenntniß davon, daß in diesem Spiritismus eine neue Religion aufzutauchen versuche, macht die Orthodoxen der christlichen Confessionen zu den schroffsten Gegnern des Spiritismus, trotz dem daß Thatsachen, die ihrem Wesen nach doch nur, sachlich betrachtet, spiritistische genannt werden können oder in naher Verwandtschaft mit ihnen stehen, in den h. Schriften des Christenthums wie in der Geschichte der christlichen Religion

hundertfach, ja tausendfach vorkommen.*) Protestantische Theologen machen sich die Widerlegungsversuche des Spiritismus überhaupt ungemein leicht, indem sie ohne Kenntniß der neueren Thatsachen vom hohen Roß herab alles auf Subjektivität, Phantasie, Nervenstörungen, phantastische Hypothesen ꝛc. zurückzuführen suchen, wie z. B. Edmund Spieß in seinem sonst vielfach sehr verdienstlichen Werke: Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung (S. 125—129). Anders die römisch-katholischen Theologen, welche, die Möglichkeit spiritistischer, unter ihnen diabolischer, Erscheinungen einräumend, nur solche annehmen wollen, die kirchlich sanktionirt sind, alle andern als unerlaubt, als sog. Zaubereisünden verwerflich finden und meist, wenn nicht allgemein, geneigt sind, überall dabei den Teufel und Dämonen im Spiele zu glauben, worin sie von orthodoxen Protestanten unterstützt werden. Da ist es nun merkwürdig, daß diejenigen Anhänger des Spiritismus, die in diesem eine neue Religion suchen oder zu finden glauben, bezüglich der Frage vom Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott im Wesentlichen mit demselben Persönlichkeits-Pantheismus zusammentreffen,**) welchen Fechner vertritt, mag er sich in den secundären Fragen noch so sehr von den halbpantheistischen Spiritisten unterscheiden. Wie die Letzteren in keiner Form christlicher Orthodoxie Befriedi-

*) Die christliche Mystik von Joseph Görres mag strenger Kritik weit nicht überall genügen. Aber sie wird doch einer Revision — erneuter Prüfung bedürfen. Merkwürdiger Weise war man zu seiner Zeit in Rom drauf und dran, dieses Werk auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen, was nur durch die Intervention des König Ludwig I. von Baiern nicht zur Ausführung kam.

**) Dieses Zusammentreffen scheint den blinden Unsterblichkeitsfeind Eduard Baltzer zu der Meinung veranlaßt zu haben, daß die Fechner'sche Glaubenslehre nur bei den modernen Spiritisten eine Zukunft finden könne. S. Fünf Bücher vom wahren Menschenthume von E. Baltzer, S. 195. E. Baltzer, das Vegetarianerhaupt, huldigt lediglich einer pantheistischen Irdischkeitsphilosophie, zusammengeschweißt aus Oken, Feuerbach, Schopenhauer mit einem Zusatz von Gemüthsprincip aus Rousseau, oder Jacobi, oder Schleiermacher entlehnt.

gung finden, so auch Fechner nicht, und wir insoweit mit ihm nicht, indeß wir übrigens zum reinen Theismus gegen jede Gestalt des Persönlichkeits-Pantheismus stehen. Nun ist es klar wie der sonnenhelle Tag, daß die christlichen Confessionen den Persönlichkeits-Pantheismus verwerfen und an dem reinen Theismus, der Lehre von der ewig in sich vollendeten Gottheit, des freien Schöpfers des Weltalls (mit Recht) festhalten und zwar mit allen wichtigen Consequenzen dieser erhabenen Grundlehre, welche jede Form der Weltvergötterung von sich weist. Wegen dieser Differenz Fechner's mit dem reinen Theismus ist er auch zu der Behauptung nicht vollberechtigt, daß in Bezug auf die höchsten und letzten Dinge die Glaubenssätze der christlichen Religion zugleich die der „Tagesansicht", d. h. seiner Philosophie, seyen. Er sieht nicht, daß die christliche Religion niemals einen Dualismus in Gott, nämlich den seines Willens und einer von diesem unabhängigen Nothwendigkeit des Bösen in ihm — den Fechner statuirt — als Wahrheit anerkennen kann, niemals den Schöpfungsbegriff — durch Umdeutung in Selbstentfaltung Gottes — sich abstreiten, niemals Gott und Welt als Eine und dieselbe Wesenheit, nur unterschieden wie Form und Inhalt, Wesenheit und Erscheinung, Geist und Leib, sich aufbürden lassen kann.*) Die Annahme der Nothwendigkeit des Bösen und des Willens-Determinismus müssen ihr als Rückfall in mindestens halbes Heidenthum erscheinen und, wenn sie sich in Fechner's Sprache ausdrücken wollte, so würde sie sagen, daß diese Annahme ein unüberwundener Rest der Nachtansicht in seiner angeblichen Tagesansicht sey.

Aus gleichen und verwandten Gründen werden die christlichen Confessionen und Theologen diejenige Form des Spiritismus verwerfen und nachdrücklich bekämpfen, die ihn

---

*) Den Persönlichkeits-Pantheisten genirt es nicht oder er setzt sich über das peinliche Gefühl hinweg, dem er sich nicht ganz entziehen kann, daß nach ihm Gott im Tieger grausam, in der Schlange listig, in der Kröte giftig und häßlich ꝛc., in dem Dummen dumm, im Genialen genial, im Schlechten schlecht und im Guten gut seyn müßte ꝛc.

zu einer neuen Religion hinaufschrauben will. Nur mögen sie ihr Recht auch nicht überschreiten. — Darin ist Fechner allerdings beizustimmen, daß er die Wunder Christi mit den spiritischen Erscheinungen nicht auf die gleiche Stufe gestellt, nicht mit ihnen vereinerleit wissen will; aber Höherstellung der christlichen Wunder setzt die Anerkennung des reinen, des christlichen, Theismus voraus. Eine gewisse Verwandtschaft jener Wunder und eines Theils der spiritischen Erscheinungen wird indeß doch angenommen werden können. Wenn Fechner sagt, daß wir in diesen Dingen doch nur ein unvollkommenes Einsehen haben, so kann dieß Einsehen möglicherweise gerade durch die Weiterentwickelung des Spiritismus weiteres Wachsthum erhalten. Was Fechner an solchem Glauben und Hoffen hindert, knüpft sich doch hauptsächlich an seine Vorstellung von der Abnormität der spiritischen Erscheinungen, die ihn in dem Grade beherrscht, daß er sich bis zu der Aeußerung hinreißen läßt, die durch die Medien vermittelten Erscheinungen seyen für das Diesseits und das Jenseits gleich nichtsnutzige Dinge, Sache einer Laune und Curiosität des Tages.*) Es ist schwer zu begreifen, wie ein Mann von dem Genie und Edelsinne Fechner's sich in solchen Auslassungen gefallen konnte. Gegen die großen Erfolge, welche der Spiritismus bereits für die Veredlung von mindestens Hunderttausenden weiblichen und männlichen Geschlechts aufzuweisen hat, sind die Mißstände, die sich dabei gezeigt haben, klein, und was davon noch fortwuchert, kann nach und nach abgestellt werden. Das weibliche Geschlecht, soweit es den Spiritismus kennen lernte, besonders soweit es ihn selber übte, ist in unzähligen Individuen durch ihn frömmer, besser und heiterer geworden, vorzüglich diejenigen unter ihnen, welche vom irreligiösen Unglauben her für ihn gewonnen wurden. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß Viele von ihnen auf niedere jenseitige Geister einen bessernden Einfluß geübt haben,

*) Es lautet seltsam, Dinge, die seit Jahrtausenden unter allen Nationen sich gezeigt haben, wieviel auch Irrthum untergelaufen seyn mag, Laune und Curiosität des Tages genannt zu finden.

da das weibliche Gemüth sehr zur geistigen Hülfsbereitschaft, zum Mitgefühl, Mitleid, Ermahnung und Gebet für unglückliche Geister neigt. Thatsächlich bemühen sich sehr viele Medien, wohlthätige, erhebende Einflüsse auf hülfsbedürftige Geister zu gewinnen. Von der männlichen Welt ist bekannt, daß Tausende durch den Spiritismus von den Umstrickungen des Atheismus und Materialismus zu edleren Ueberzeugungen und Gesinnungen sich los und empor gerungen haben, unter ihnen eine ganze Reihe durch Begabung und Kenntnisse hervorragende Männer in vielen Ländern des Erdkreises. Dabei ist es nutzlos darauf zu pochen, daß die christliche Religion und Philosophie sie vor jenen Verirrungen hätte bewahren können, wenn sie nur gewollt hätten. Es wäre ungerecht nicht glauben zu wollen, daß der Spiritismus diese Männer nicht veredelt und besser gemacht habe, und diese vielfältigen Besserungen fallen auch darum sehr ins Gewicht, weil sie meist zu den begabten und zum Theil hochbegabten zählen, deren weiteres Wirken nach den gewonnenen Ueberzeugungen für das Wohl der Menschheit nicht zu unterschätzen ist. Gefällt es Gott, der Menschheit noch andere Wege höherer Offenbarungen zu erschließen, so soll dieß ja recht willkommen seyn, aber man soll darum die wirklich erschlossenen nicht vernachlässigen und nicht unterschätzen oder gar verachten. Wer hat das Recht, Gott die Wege vorschreiben zu wollen, die er einschlagen soll zur Erweckung der Menschheit? Auch hier könnte man an das Wort der Schrift erinnern: „Euere Wege sind nicht meine Wege." Ob manche Manifestationen der Geister durch Schreibmedien so tief herabsinken, wie Fechner angibt, wollen wir dahin gestellt sein lassen, behaupten aber, daß die Geringfügigkeit mancher erbaulich seyn wollender Manifestationen darum noch nicht im Geiste des Mediums gesucht zu werden braucht, sondern sehr wohl aus der niedern Bildungsstufe mancher sich manifestirender Geister erklärt werden kann. Wie lange wird das Vorurtheil noch in den irdisch Lebenden haften, daß jeder Abgeschiedene sofort eine respektabele Bildungsstufe erlangt haben müsse? Wenn Fechner fragt, was wir, im Falle fromme Be-

trachtungen der Geister durch Medien uns zukommen sollten, damit gewönnen, dasselbe, was wir unmittelbar aus Büchern, die jedem zugänglich, holen könnten, aus spiritischen Sitzungen zu holen, so ist zu antworten, daß beide kaum je sich identisch zeigen werden, hauptsächlich aber, daß gläubige Christen aus Büchern zu schöpfen nicht versäumen werden, für diese also nicht gesorgt zu werden braucht, daß es aber naiv wäre, das Gleiche von Ungläubigen, besonders von Atheisten und Materialisten beiderlei Geschlechts zu erwarten, während eben solche, nachdem sie auf Widerlegung und Entlarvung des Spiritismus ausgegangen, überrascht und in Staunen versetzt von so gänzlich unerwarteten, ja für unmöglich gehaltenen Erscheinungen, wie sie in spiritischen Manifestationen hervortreten, sobald sie sich von der Realität derselben überzeugt haben, erbauliche Betrachtungen der Geister mit erwecktem Sinne auf sich wirken lassen, besonders wenn sie, wie nicht selten, mit begeisternder Wärme und ergreifendem Schwung vorgetragen erscheinen. Allerdings wäre es sehr schön und hocherwünscht, wenn uns, wie Fechner verlangen würde, hochgestellte Geister des Jenseits Genaueres über Leiden und Sterben Christi &c., über die Ursprungs- und Aechtheitsverhältnisse der Evangelien &c. — und warum nicht auch z. B. von den verlorenen Werken der genialsten Denker und Dichter Griechenlands &c. berichten könnten und wollten. Was in dieser Richtung allenfalls noch hervortreten mag,*) ist abzuwarten, sicher aber ist, daß das ganze oder theilweise Fehlen des Bemerkten keinen Beweis gegen die Thatsächlichkeit vorhandener hochinteressanter Manifestationen und sogen. Materialisationen abgeben kann. Die Mittheilungs-Fähigkeit jenseitiger Geister in die diesseitige geistige Welt ist thatsächlich erwiesen, und den Umfang derselben dürfen wir als ungemein

---

*) Einiges Bezügliche mediumistischen Ursprungs ist indeß schon vorhanden, aber es konnte noch nicht geprüft werden. Gemeint sind die Commentare oder Betrachtungen zu den Evangelien in den Budapester Reformirenden Blättern zur Bildung reiner Ethik, und die Offenbarung über die Offenbarung von Roustaing, übersetzt von Paulicek.

viel größer annehmen, als er bis jetzt sich bethätigt hat. Es scheinen sich bis dahin nur niedere und Geister der Mittelregion manifestirt zu haben. Es ist möglich, daß die Geistermanifestation vom Niedern zum Höheren aufsteigt. Dann wäre das Bedeutendste erst noch zu erwarten. Zuletzt gibt Fechner noch „Persönliche Bemerkungen". Den wichtigsten Passus müssen wir hier zur Charakterisirung der Stellung dieses hochbegabten Forschers zum Spiritismus wiedergeben. Er lautet: „Zöllner hat in dem Berichte, den er in seinen „Wissensch. Abh." von den in Leipzig mit dem Amerikanischen Medium Slade abgehaltenen spiritistischen Sitzungen gegeben, außer dem Zeugnisse von W. Weber und Scheibner auch meines Zeugnisses dafür gedacht; und ich entziehe mich diesem Zeugnisse nicht, nur daß es viel weniger weit reicht und sogar für mich selbst weniger in's Gewicht fällt, als das von Zöllner selbst und seinen andern Mitbeobachtern. Ich bin nämlich nur bei ein paar von den ersten jener Sitzungen, die nicht zu den entscheidendsten gehörten, gegenwärtig gewesen, auch das viel mehr nur als Zuschauer, denn als Experimentator, was keineswegs hingereicht haben würde, auch nur für mich selbst, dem Verdacht von Taschenspielerei gegenüber, von durchschlagender Beweiskraft zu seyn. Nehme ich aber das, was ich doch selbst gesehen, ohne bei geschärftester Aufmerksamkeit eine Täuschung entdecken zu können, mit den Resultaten fortgesetzter Beobachtungen und wirklicher Experimente meiner wissenschaftlichen Freunde in den späteren Sitzungen und mit denen der englischen Forscher zusammen, nehme ich ferner hinzu, daß dieselben Phänomene, die man hier als Schwindel und Taschenspielerei verdächtigt, anderwärts auch durch Vermittelung von Medien, die jedem Verdacht in dieser Beziehung enthoben waren, von guten Beobachtern constatirt sind, so übt das einen Zwang der Ueberzeugung auf mich, dem ich mich nicht zu entziehen vermag, so sehr ich es in Betreff gewisser Phänomene auch möchte." Fechner's Zeugniß beruht also nicht ganz ausschließend, aber überwiegend auf Autorität, d. h. auf seinem

Vertrauen auf Zöllner's ihm bekannte Exaktheit im Experimentiren, auf seinem nicht minderen Vertrauen auf die Beobachtungsgabe und das Zeugniß W. Weber's und Scheibner's und endlich auf der Glaubwürdigkeit der englischen Forscher Crookes, Wallace, Varley, sofern sie dieselben Phänomene wie Zöllner constatirt hätten, nur schwach oder weniger durchschlagend auf den Beobachtungen, die er selbst als Zuschauer einiger Experimente gemacht habe. Ein klassisches Zeugniß ist dieß nun gerade nicht, reicht aber doch soweit, daß Fechner uns als Ueberzeugter von der Realität oder Thatsächlichkeit eines Kreises spiritischer Phänomene erscheint. Diese Ueberzeugung spricht Fechner in dem zunächst Folgenden mit großer Entschiedenheit aus. Danach sollte man nun erwarten, daß er zu weiterer Forschung in diesem Gebiete ermuntern, auffordern würde. Statt dessen erklärt er in dem Weiteren: „Habe ich mich im Vorigen der Thatsächlichkeit des Spiritismus angenommen, so geschah es, wie nicht minder aus dem Vorigen ersichtlich, nicht aus Sympathie für ihn, sondern weil der Sache und den Personen ihr Recht zu geben ist; denn so gern man den ganzen Spiritismus um jeden Preis beseitigen möchte, ist doch der Preis der Wahrheit dafür zu hoch. Die Tagesansicht kann mit und ohne den Spiritismus bestehen; bestände aber doch lieber ohne als mit demselben; denn, wenn schon sie in wichtigen Punkten mit ihm zusammentrifft, und hierin eine Stütze suchen könnte, ja, wie ich meine, bis zu gewissen Gränzen wirklich darin findet (S. 253 der „Tagesansicht"), stört er doch mit seinen Abnormitäten nicht nur in sie, sondern das gesammte System unserer bisherigen Erkenntnisse hinein; und nur eben dadurch weiß ich mich mit seiner Thatsächlichkeit abzufinden, daß ich zugleich diesem seinem abnormen Charakter Rechnung trage, wonach er sich weder in das gesunde Leben selbst noch in die Wissenschaft um das gesunde Leben passend einfügt. Nun ist es für den Vertreter der Tagesansicht keine Freude, eine Schattenseite mehr in die Weltrechnung aufnehmen zu müssen."

Wir können hierin nur eine Ablenkung von der strengen

Objektivität des Forschers erblicken, den nach unserer Ueberzeugung die Anerkennung der Realität spiritischer Erscheinungen zu der Ueberzeugung von der Erforschungswürdigkeit derselben leiten sollte, sogar wenn er nicht selbst solcher weiteren Erforschung sich widmen wollte. Anstatt des Spiritismus, vollends um jeden Preis außer dem der Wahrheit, los werden zu wollen, müßte er, auch wenn er ihn nicht willkommen heißen könnte, vielmehr die unerschrockenen Männer, die seiner Erforschung sich hingeben, feiern und preisen und nicht bloß sie von einer Verirrung frei sprechen. Es ist überhaupt nicht zu begreifen, wie ein solches Sichsperren gegen eine Erscheinung, die Millionen ergriffen hat und deren Kern andern Millionen in zum Theil anderen Formen längst bekannt war, mit dem eigenartigen Determinismus Fechner's sich vertragen soll. Denn wenn nach ihm Alles nothwendig ist, so ist auch der Spiritismus nothwendig, und wer sich von diesem Standpunkte aus gegen den Spiritismus, wenn auch nur mit Antipathie, auflehnen wollte, müßte sich consequenterweise mindestens gegen alles Unideale, Abnorme, Sündliche, Corrupte der gesammten Menschheitsgeschichte auflehnen. Es ist hier nicht der Ort, Fechner's Determinismus zu prüfen, aber wer ihn zugibt, muß auch den Spiritismus, sey er vorübergehend oder dauernd, als nothwendiges Moment der Entwicklungsgeschichte der Menschheit anerkennen. Auch wenn der Spiritismus eine Abnormität wäre, wie Fechner annimmt, so dürfte, ja müßte man doch überzeugt seyn, daß Gott alle Uebel zum Guten wendet, die Abnormitäten menschlicher Sünden, Verbrechen und selbst physische Krankheiten zu Mitteln der Förderung der Entwickelung der Menschheit zur Vollkommenheit verwendet. Sind die Völkerkriege, vom Ideal einer würdigen, normalen Gesellschaftsgestaltung der Menschheit aus betrachtet, nicht Anomalien, Abnormitäten? Haben sie deßhalb nur Zerstörung gebracht und nicht vielmehr neues Leben, höhere Culturzustände hervorblühen lassen, wenigstens bei kräftigen, bildungsfähigen Nationen, wie vielleicht vor allen der deutschen Nation, die nach Jahrhunderte hindurch sie

belastenden Vertheidigungskriegen zu der jetzt errungenen hohen Weltstellung sich emporgearbeitet hat. Sollte nun Gott nicht analog gewisse psychophysische Anomalien, wenn sie solche wären, als Mittel seiner Zwecke gebrauchen können und wollen? Dann müßte Fechner's Antipathie gegen von ihm selbst als thatsächlich zugestandene Erscheinungen doch wohl auf einer anormalen Empfindlichkeit des Subjekts beruhen, das sich nur ungern aus einmal angenommenen, gewohnt gewordenen Vorstellungen von der Gesetzlichkeit der Dinge herausgetrieben sehen möchte. Was könnte dieß aber helfen, wenn die Thatsachen gegen jene Vorstellungen sprächen? Wenn jene vermeintliche Gesetzlichkeit der Dinge nun nur eine bedingte, begrenzte wäre, somit in gewissem Maße abänderbare beim Einfluß von Kräften, welche unter gewissen Bedingungen aus der Latenz hervortreten und zum Theil aus einer nicht-irdischen Sphäre hereinwirken? Wenn das, was Fechner in den Medien abnorm nennt, auf einer allgemeinen Anlage der Menschheit beruhte, so daß jedem Menschen die magnetische Anlage angeboren wäre, nur daß sie in den Menschen in unendlich verschiedenem Grade vorhanden wäre und nur in einem Theile derselben, sey es der Anlage, sey es auch der Effektivität nach, jene Höhe erlangte, die zur Mediumschaft befähigte? Zu dieser Ansicht leitet die Erfahrung. Magnetische Anlage ist unleugbar im Menschen vorhanden. Donato und Hansen sind neuste eclatante Beispiele.*) Viele haben ihre magnetische Anlage nur zufällig und spät entdeckt, wie z. B. Julius Neuberth. Sie ist ebenso evident in Verschiedenen in verschiedenem Grade der Stärke vorhanden. Warum sollte sie Andern nicht in sehr geringem Grade bis zum Unbemerkten, ja Unmerklichen,

---

*) „Herr Donato und der thierische Magnetismus in Paris" im Januarheft 1879 der Psychischen Studien S. 3—9. Dann: „Magnetiseur Herr Charles Hansen in Leipzig" im Aprilheft der Psychischen Studien S. 145—152 und im Maiheft 193—199. Vergl. die Geschichte des M. Magnetismus 2c. von Mesmer bis Ennemoser in den Philos. Schriften von F. Hoffmann.

wenn nicht immer der Anlage nach, doch der Effektivität nach, angeboren seyn? Es ist gar kein Grund zu der Annahme gegeben, daß die magnetische Anlage verhältnißmäßig Wenigen ausschließlich zu Theil geworden sey. Man darf annehmen, daß sie in unzähligen Menschen in so geringem Grade vorhanden oder effektiv ist, daß Hunderttausende aus dem irdischen Leben scheiden, ohne je merkliche Spuren von ihr in sich entdeckt zu haben. Werden die Menschen aber einmal darauf aufmerksam gemacht, zur Selbstprüfung veranlaßt, so wird eine große Anzahl von ihnen die ihnen eingeborene Anlage entdecken. Darauf weist schon die große Zahl der echten Medien hin, die seit dem Auftauchen des Spiritismus aus der Verborgenheit hervorgetreten ist. Unter Hunderttausend wird die Zahl in der civilisirten Welt nicht zurückbleiben. Wenn es sich so verhält, worauf Alles hinweist, so sinkt das, was Fechner im Spiritismus abnorm finden will, zunächst zu einem gar sehr Relativen herab, weil es allgemein der menschlichen Natur zukommt, und sich somit als Moment in das Anomale der irdisch lebenden Menschen einfügt. Oder ist der irdische Mensch absolut normal? Nach Seele und Leib ist er es nicht, und wenn man das relativ Anomale nicht studiren wollte, so müßte man das ganze Studium des Menschen aufgeben. Weil es auch bei Thieren und Pflanzen (wie bei den Menschen) keine ganze und volle Gesundheit gibt, dürfte dieß abhalten, Zoologie und Botanik auszubilden? Wenn nicht, warum sollten die spiritischen Erscheinungen, die von F. als thatsächlich zugestanden sind, nicht erforscht werden? Warum wäre hier Antipathie gerechtfertigt, dort aber nicht? Allein was Fechner im Spiritismus anomal, abnorm erscheint, ist es nur relativ vom Standpunkt der irdisch materiellen Lebensordnung aus betrachtet. An sich ist das Magnetische nicht mit dem Kränklichen oder Kranken im Menschen zu identificiren und zu verwechseln, sondern es ist ein über das Irdisch-Materielle Hinausweisendes und Hinauswirkendes, entspringend aus dem im Menschen waltenden immateriell Seelisch-Leiblichen, welches der Mensch

mit in das jenseitige Leben nimmt und welches dort seine immaterielle Leiblichkeit ausmacht.*) Es ist also gerade das, was den irdisch lebenden Menschen mit dem Uebermateriellen und Ueberirdischen noch verknüpfbar macht, eine Verbindung und Wechselwirkung ermöglicht. Die Verfolgung dieser Gedankenreihe läßt den Spiritismus in einem andern Lichte erscheinen, als in welches ihn Fechner stellt. Wird aber die Pflege dieses Verkehrs mit der Geisterwelt und sonach mit dem Ueberirdischen, welches nicht mit dem Uebernatürlichen zu verwechseln ist, nicht gewissenhaft rein und lauter gehalten, mischen sich subjektive, egoistische Tendenzen ein, so entspringen daraus falsche Deutungen des Inhalts der Manifestationen, verkehrte Vorspiegelungen, übereilte Folgerungen 2c. Es wurde von uns nun schon eingeräumt, daß der Spiritismus mit der Gefahr der Ablenkung vom reinen Theismus und von den grundwesentlichen christlichen Lehren, die für uns freilich nicht mit dem Inbegriff der dogmatischen Formulirungen identisch sind, bedroht. Aber es gibt noch andere Gefahren, welche auf der relativ entgegengesetzten Seite liegen: jene der möglichen Ausartung zum Aberglauben. Diese Gefahren sind schon darum nicht gering, weil in den Massen der Bevölkerung, besonders der Landbevölkerung, der Aberglaube nie völlig ausgerottet werden konnte und sogar vielfältig theilweise gar nicht ausgerottet werden wollte. So wuchert er denn auch in Deutschland noch recht kräftig fort und tritt nicht selten in grellen Erscheinungen zu Tage, wie z. B. die angeblichen Marienerscheinungen in Marpingen und Dittrichswalde zeigen. In Deutschland stammt der Volksaberglaube, wie Adolf Wuttke**) nachweist, überwiegend aus der altgermanischen, also vorchristlichen, heidnischen Religion und Mythologie, wozu sich jedoch Elemente der morgenländischen

---

*) Vergl. Orientirung über den philosophischen Standpunkt Baader's und Gedanken Baader's über M. Magnetismus 2c. in der Spirit. Zeitschrift von Maurer, 2. Jahrgang, S. 173—192, 210—233, 262—273, 299—308.

**) Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart von Prof. Dr. Adolf Wuttke. 2te völlig neue Bearbeitung, 1869, S. 6, 10.

Magie und Mißverständnisse, Entstellungen und Entartungen christlicher Lehren gesellten. Wenn nun die so schon mit einer Fülle abergläubischer Vorstellungen erfüllte Volksphantasie sich, mit dem Spiritismus bekannt geworden, die mediumistischen Geisteraussagen und die sog. spiritischen Materialisationen zu deuten versuchen würde, so wären die seltsamsten und ungeheuerlichsten Vorstellungsgebilde und daran sich knüpfenden Vornahmen, Versuche, Handlungen zu besorgen. Da wünschen nun Bedenkliche, der Spiritismus möchte gar nicht vorhanden seyn oder doch so bald wie möglich wieder verschwinden. Allein solche Wünsche sind eitel, vergeblich, machtlos. Eine ungemein große Zahl spiritischer Gedankenmittheilungen und sog. Materialisationen der Geister ist unleugbare Thatsache. Die Ersteren sind nicht aus sogenannter Cerebration — Wirkungen aus der unbewußten Seelentiefe der Medien — zu erklären und können nur geistigen Ursprungs aus dem Jenseits seyn. Die Letzteren in ihren mannigfaltigen überaus merkwürdigen Formen sind so evident geworden wie das Tageslicht. Adolf Wuttke ereifert sich umsonst gegen diese thatsächlichen Erscheinungen in seinem erwähnten Werke über den Volksaberglauben der Gegenwart. Er weist eine Unsumme von Aberglauben nach, der noch heute in Deutschland verbreitet sey, wenn auch der eine fast nur hier, der andere dort vorkomme. Er unterscheidet den „naturwüchsigen" Volksaberglauben von dem aus dem Orient eingedrungenen „Kunstaberglauben" (der Magie) und stellt den ersteren viel höher als den zweiten, d. h. er hält den ersteren für minder gefährlich und verderblich als den zweiten, wiewohl er beide Formen in der Wirklichkeit für nicht ganz trennbar erklärt. Wie weit er bezüglich des Spiritismus neben das Ziel schießt, mag seine folgende drastische, aber befangene Aeußerung zeigen. Er sagt S. 239 seines Werkes: „Dem Volksaberglauben nicht angehörig und denselben an Thorheit weit übertreffend ist das vor einigen Jahren gerade unter den mehr gebildeten Ständen zur sündlichen Leidenschaft entwickelte Wahrsagen durch die vermeintlichen Geister der klopfenden Tische und Psychographen,

welches in ganz ähnlichen Erscheinungen in der Zeit des erstorbenen römisch-griechischen Heidenthums vorkam und von der alten Kirche als schlechthin widerchristlich und dämonisch verdammt wurde. Diese für unsere Zeit schmachvolle Verirrung ist zu bekannt, als daß wir sie hier zu erörtern brauchten. Wie diese Erscheinungen zu erörtern seyen, ob durch rein mechanische Wirkung (!), oder durch eine dem Magnetismus oder der Elektricität ähnliche Kraftströmung oder sonstwie, das ist für die sittliche Beurtheilung der mit den Tischen getriebenen Wahrsagerei ganz gleichgültig (!); gerade indem die den Tischen Vertrauenden darin Geister suchen, haben sie angesichts der heil. Schrift ihr Urtheil selbst gesprochen (5 Mos. 18, 22; 3 Mos. 20, 6, 27). Gleiches gilt von der durch somnambule Träumerei und vermeintlichen Verkehr mit den Geistern getriebenen Wahrsagerei." Man sieht, A. Wuttke ist in Verlegenheit, ob er die fraglichen Erscheinungen natürlichen oder dämonischen Ursachen zuschreiben soll, scheint aber die letzteren gar nicht auszuschließen. Die Berufung auf Moses ist nicht passend, schon darum nicht, weil es sich im Spiritismus nicht um Todten-*Beschwörungen* handelt. Wuttke ist bei Weitem nicht genug unterrichtet im Spiritismus und vor Allem nicht in dem, wodurch sich derselbe himmelweit von Todtenbeschwörung unterscheidet. Wollte er aber beide dennoch mit Unrecht identificiren und Moses unbedingt als göttliche für alle Zeit gültige Autorität aufspielen, so möge er erwägen, ob er heute ausgeführt sehen möchte, was Moses (3, 20, 27) gebietet, wenn er sagt: „Und ein Mann oder ein Weib, in denen ein Todtenbeschwörer- oder Wahrsager-Geist ist, die sollen getödtet werden; man soll sie steinigen; ihr Blut über sie!" So etwas könnte allenfalls vom römischen Pontifex erneuert werden, wenn die Zeiten dazu angethan wären: wie aber würde es zu einer evangelischen Confession des 19. Jahrhunderts passen? — Das Daraufausgehen, Wahrsagungen durch die Geister zu erhalten, d. h. Eröffnungen über Zukünftiges, sowie das unkritische unbedingte Fürwahrhalten und Glauben *ungesucht* erhaltener Wahrsagungen verwerfen auch wir und

dringen darauf, daß es von den Spiritisten gänzlich unterlassen und ausgeschlossen werde.*) Der Kern, das Wesen des Spiritismus besteht nicht im Wahrsagungen-Erhalten, sondern in der Ermittellung und Feststellung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Verkehrs der Lebenden mit den Abgeschiedenen und der weiteren Erforschung desselben und alles dessen, was aus ihm sich ermitteln lassen mag. Wären Philosophie und Wissenschaft die Magd der Kirche, so dürften sie freilich nichts zu erforschen suchen als was die Kirche zu erforschen erlaubte; ist die Wissenschaft überhaupt aber frei, so kann sie kein Gebiet des Seyns und des Werdens, also auch nicht das in Frage stehende, sich entziehen lassen. Man weiß, daß so lange man die Wissenschaft als Magd der Kirche ansah, dieselbe den größten Hemmungen unterlag, aber im 19. Jahrhundert ist es unmöglich, jenes hemmende Verhältniß wieder herstellen zu wollen. Man wird also den Forschern Raum lassen müssen, zu versuchen, was auf diesem eigenthümlichen schwierigen Gebiet für die Wissenschaft gewonnen werden mag. Wenn man die spiritischen Erscheinungen Zerrbilder der christlichen Wunder nennt und den Spiritismus mit Zauberei vereinerleit (Wuttke, S. 456), so übersieht man, daß jene Erscheinungen von den Spiritisten gar nicht für Wunder im theologischen Sinne gehalten werden, sondern für psychophysische Wirkungen, die nur noch nicht oder nicht hinlänglich erforscht sind, aber nicht das Mindeste mit Zauberei zu thun haben. Will aber Wuttke doch sich für berechtigt halten, den Spiritismus Zauberei zu nennen, so muß er Zauberei entweder für Wahn, Selbsttäuschung, Illusion, Hallucination oder für dämonisches Wirken erklären. Fasse er einmal die zuverlässigen thatsächlichen Erscheinungen des Spiritismus, wie sie von hervorragenden nüchternsten Forschern beobachtet worden sind, scharf ins Auge, so wird er finden, daß ihre Erklärung aus Wahn ꝛc.,

*) Uebrigens sind nicht alle Aussagen der Geister über Zukünftiges Wahrsagungen im Sinne Wuttke's zu nennen, so wie z. B. gewisse Voraussagungen der Astronomen nicht Wahrsagungen und auch nicht Weissagungen sind.

Hallucination ꝛc. schlechterdings unmöglich ist. Aber auch Spiegelfechtereien der Hölle, Wirkungen des Teufels und der Dämonen, wenn es solche geben sollte, können sie nicht seyn. Ihr ganzer Charakter spricht dagegen. Wuttke sagt S. 458 seines Werkes: „Tausende, welche die christliche Offenbarung verlachen, glauben den buchstabirten Worten klopfender Tische, und die Zahl der durch die Tischbeine in Verkehr mit den Geistern Getretenen und ihre Orakelsprüche gläubig Befolgenden geht diesseits und jenseits des Oceans in die Millionen, und wir werden noch Aergeres als dieß erleben. In Boston vermittelt seit mehreren Jahren ein Geisterbeschwörer als „Postmeister aus dem Geisterreich", wie er sich ausdrücklich und öffentlich nennt, einen Briefwechsel zwischen Lebenden und Todten, das Stück für einen Dollar. Die Geister diktiren ihm selbst die Antworten" ꝛc. Für diese Angabe ist eine Zeitung genannt, die nicht für eine glaubwürdige Quelle erachtet werden kann. Man weiß, daß unsere meisten Zeitungen unbesehen Alles aufgreifen, was gegen den Spiritismus gerichtet ist und ihn in übles Licht zu bringen geeignet scheint. Aber gesetzt die Angabe wäre richtig, und in Nordamerika fehlt es auch an anderem Humbug und grellen Formen der Ausbeutung nicht, so hätte Wuttke noch lange kein Recht, den Spiritismus in Bausch und Bogen zu verwerfen. Er sehe sich nach ihm bei den hervorragenden Forschern um, oder er beobachte auch selber, dann wird er ein anderes Urtheil gewinnen und vielleicht, wenn er sich zur Vorurtheilslosigkeit erschwingen kann, wird er dann es besser finden, nicht den Spiritismus selbst, sondern hie und da vorhandene Mißstände seiner Ausübung, Mißbräuche seiner Verbreitung, einseitige und falsche Theorien desselben zu bekämpfen. So wenig das Christenthum als unwahr verworfen werden konnte und kann, weil so viele Priester und Laien Mißbrauch mit ihm trieben und das geistliche Rom zur Aufrechthaltung seiner Macht zu den gräßlichsten Mitteln griff, so wenig kann der an viel geringern Uebeln bei Einzelnen leidende Spiritismus durch Aufdeckung derselben widerlegt oder aus der Welt geschafft werden. Vielmehr wird solche

Enthüllung, wenn sie wirkliche Mißstände trifft, ihm nur zur Reinigung, Läuterung und damit zur Förderung gereichen. Denjenigen aber, die ihn lästig finden, sey das treffende Wort des geistvollen M. J. Monrad*) in Erinnerung gebracht, welches er gegen Comte's Bestreben, die Sideral-Astronomie los zu werden, gerichtet hat: „Als wenn man den Fixstern-Himmel aus der Existenz hinwegzuschaffen vermöchte, weil man es etwa unbequem findet, sich mit demselben zu befassen.“ Es gibt einseitige und sogar sehr falsche Theorien vom Spiritismus, aber — es muß wiederholt werden — spiritische Thatsachen stehen als evident erwiesen fest. Diese letztern mit Wuttke viel größere Thorheiten zu nennen als die Verirrungen des Volksaberglaubens, beruht, wenn nicht selber auf Thorheit, so doch auf crasser Unkunde und großem Mangel an Unterscheidungsvermögen. Wuttke illustrirt seine von ihm für weise gehaltene Behauptung auf die frappanteste Art durch die leider nur zu gut belegte Nachweisung (S. **244—245**), daß heute noch Teufelsverschreibungen, ja geheime Corporationen vorkommen, welche nach Jüngern für ihre scheußlich abergläubische Geheimkunst fahnden; Dinge, die gerade von allen Fraktionen des Spiritismus auf's Aeußerste perhorrescirt und mit tiefster Verachtung angesehen werden.

Den Gegnern des Spiritismus oder Spiritualismus (beide Ausdrücke bezeichnen insofern dasselbe, als jener diesen voraussetzt, dieser jenen einschließt), z. B. Eduard Reich, Ernst Haeckel, Preyer, Benno Erdmann, Virchow, Dubois-Reymond, Helmholtz, Wundt, Edmund Spieß, Radestock, Eduard Baltzer, J. B. Meyer, H. W. Vogel, G. Teichmüller und hundert Anderen muß gesagt werden, daß sie gar nicht hinreichend über den Gegenstand orientirt sind. Wollen sie sich orientiren, so mögen sie sich mit der Bibliothek des Spiritualismus vom Staatsrath Alexander Aksakow bekannt machen und besonders die folgenden, nicht in-

*) Denkrichtungen der neueren Zeit von M. J. Monrad, Prof. der Philos. an der Univers. zu Christiania. Deutsche Bearbeitung, S. 171. Monrad muß das Gesagte aber auch sich selbst gesagt seyn lassen. Vergl. S. 202.

falliblen aber lehrreichen, beachtenswerthen Schriften, zum Theil in jener Bibliothek enthalten, studiren: 1. Die Geheimnisse des Tages 2c. von Dr. F. W. Rechenberg,*) 2. Der amerikanische Spiritualismus von J. W. Edmonds, 3. Der Spiritualismus und die Wissenschaft von William Crookes, 4. Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen von A. R. Wallace, 5. Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus von Demselben, 6. Das streitige Land von R. D. Owen, 7. Bericht über den Spiritualismus von Seiten des Comité's der dialektischen Gesellschaft zu London, 8. Der jetzige Spiritualismus von M. Perty, 9. Der neuere Spiritualismus von J. H. Fichte, 10. Wissenschaftliche Abhandlungen von Friedrich Zöllner. Endlich genügt auch eine ausgedehnte Literaturkenntniß nicht, auch wenn sie mit kritischem Geiste durchwandert wird, sie muß noch ergänzt werden durch eigene Beobachtungen und Experimente. Warum fürchten sich die Spiritisten nicht vor den strengsten und genausten Untersuchungen, wohl aber scheuen sich offenbar viele Gegner auf Beobachtungen und Experimente einzugehen. Warum wohl anders als weil sie geheime Furcht hegen, durch Thatsachen widerlegt zu werden? Denn das Vorgeben, sich dadurch schon zu compromittiren, daß sie auch nur die Möglichkeit spiritischer Erscheinungen einräumten, ist doch von Befangenheit oder Feigheit nicht frei zu sprechen. Wenn man gewiß, ganz gewiß wäre, daß nichts daran sey, würde man keine Besorgniß vor Compromittirung zu hegen brauchen. Das Motiv der Zurückhaltung von Untersuchungen möchte bei mehr als Einem in der Besorgniß liegen, wenn man doch etwas daran finden sollte, ehrenhafter Weise in einen unangenehmen, aufopferungsvollen Kampf eintreten zu müssen. Anders freilich die gänzlich rabiat verbissenen Unsterblichkeitsfeinde, Feuerbachianer, Schopenhauerianer, Hartmannianer, Balzerianer 2c., welche Trost darin, vielleicht nicht finden, aber suchen, nichts weiter werth zu seyn als dem

*) Wichtig wegen geschichtlicher Orientirung über die Anfänge des amerikanischen Spiritualismus bis zum Bekanntwerden desselben in Deutschland.

Untergang zu verfallen. Statt Gott wohnt Mephisto in ihnen, der durch sie der Welt weiß macht:

„Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht."

Fr. Hoffmann.

Paul Robert Schuster: Giebt es unbewußte und vererbte Vorstellungen? Akademische Antrittsvorlesung, herausgegeben von Friedrich Zöllner. 83 Seiten. Leipzig, L. Staackmann, 1879.

Ein Vorwort F. Zöllner's, der seiner Freundschaft zu dem verstorbenen Schuster in demselben Ausdruck giebt, leitet die Abhandlung ein und hilft dadurch, daß ein freundlicher Einblick in's Gemüthsleben des Philosophen ermöglicht wird, in nicht geringem Maaße dem tieferen Erfassen der Gedanken, denen Schuster in seiner Antrittsvorlesung Worte gegeben hat.

Schuster's Abhandlung ist eine sehr anziehende und bis ins Einzelne fein durchgearbeitete Untersuchung der noch immer offenen Frage: worauf gründet sich in Theorie und Praxis, im Erkennen und Handeln, die Gewißheit und Sicherheit des Menschen? Diese Gewißheit, soll sie anders als bestehend anerkannt werden, kann sich nach Schuster einzig und allein durch angeborne Ideen, „die im Kantischen Sinne a priori sind", erklären lassen, und so stellt er sich denn die Frage: giebt es angeborne Ideen?*) „Ehe man von solchen reden darf, muß zuvor noch die Möglichkeit von unbewußten bewiesen, aus der Natur der Ideen bewiesen werden." Auf Grund der Verschwisterung von Reiz und Empfindung oberhalb der Schwelle des Bewußtseyns ist der Schluß naheliegend, daß auch schon unterhalb derselben „das Anwachsen des Reizes von einem Anwachsen dessen, was dann zur Empfindung wird, also eines Analogons der Empfindung begleitet seyn werde": „dieses Analogon wird man, da es eben nicht ins Bewußtseyn kommt, unbewußt nennen dürfen". Die Annahme unbewußter Empfindungen wird ferner gestützt

*) Es wundert mich, daß der Titel der Abhandlung nicht diese Frage aufweist, sondern nur die beiden Vorfragen derselben: giebt es unbewußte und vererbte Vorstellungen?

durch die Erfahrung, daß auch „solche Reize (das Klingeln im Bergwerk, das Tiktak der Zimmeruhr), die den Schwellenwerth schon haben, häufig doch unter der Schwelle bleiben. Man hört, ohne zu hören, sieht ohne zu sehen". Endlich zeigt sich noch eine dritte Klasse unbewußter Empfindungen: „wie die Empfindlichkeit für Reize nicht mit der sogenannten Schwelle wie mit einem Striche aufhört, so könnte auch die Empfänglichkeit noch über die Oberschwelle hinaus in schwachbewußte Empfindungen hinein sich verlieren". Schuster meint, wenigstens diejenigen, welche der Descendenzlehre huldigend eine Entwicklung der übrigen Sinne aus dem Tastsinne lehren, sollten Aehnliches annehmen. „Ehe ein Auge entstand, müssen die Lichtstrahlen schon empfunden worden seyn. Denn eine Anpassung kann nur an etwas Vorhandenes d. h. Empfundenes stattfinden." „Wie sollte die Seele je dazu gekommen seyn, ein neues Organ für einen Reiz auszubilden, wenn sie von demselben nie im geringsten über ihre zeitweilige Empfänglichkeit hinaus berührt worden wäre?"

Aber nicht nur die Psychophysik, sondern auch die Psychologie hält Schuster eher für einen Bundesgenossen als für einen Gegner der „unbewußten Ideen". Nach ihm wird auch die Psychologie, um die Genesis der Vorstellung zu begreifen, auf gewisse der Constituirung der Vorstellung vorangehende „psychische Vorgänge schließen, die irgendwie den bewußten analog seyn müssen, aber nicht in das Bewußtseyn fallen." „Und weßhalb soll man das, was nicht in das Bewußtseyn fällt, nicht als unbewußt bezeichnen?", womit freilich nichts weiter beansprucht seyn soll, als das Recht, „gegen Locke zu constatiren, daß gar viel im Geiste vorgeht, wovon der Geist nichts percipirt." Dazu kommt, daß die aus solchen unbewußten Vorgängen entstandenen „Vorstellungen sich selbst im Geiste latent erhalten." Man spricht von der zurückbleibenden Disposition zur Vorstellung; „wenn eine solche Disposition nicht eine scholastische Möglichkeit seyn soll, so kann darunter nur eine bestimmte Bewegung im Gehirn verstanden seyn. Da nun aber das

Physische immer ein Psychisches zur Kehrseite hat", so sieht sich Schuster genöthigt, den schwachen Bewegungen (Disposition) entsprechende „schwachbewußte, d. h. unbewußte Vorstellungen" anzunehmen. Auch Gefühle und Begehren knüpfen sich nicht immer an die bewußten Empfindungen und Vorstellungen. „Wer will behaupten, daß die leisen Anstöße, die der Wille den Bewegungen mit so unfehlbarer Sicherheit giebt, daß die Motive, denen er selbst folgt, alle bewußt werden? Und doch sind es psychische Vorgänge, um die es sich hierbei handelt. Es geht also auch nach dieser Seite viel in der Seele vor, wovon wir gar keine Vorstellung haben."

Mit der Erledigung der ersten Vorfrage: „giebt es unbewußte Ideen", die im bejahenden Sinne ausfiel, ist für Schuster die Möglichkeit angeborner Ideen gegeben. Giebt es aber wirklich angeborne Ideen? Zur Beantwortung dieser Frage wird die zweite Vorfrage gestellt: giebt es angeerbte Ideen? und diese letztere wird entschieden bejaht, indem Schuster zu zeigen versucht, daß, wie physische Bewegungen, so auch psychische Kräfte offenbar vererbt werden; wenn letzteres aber der Fall sey, so müßten auch Vorstellungen mit vererbt werden, denn „eine Kraft ohne Willen giebt es nicht, schwerlich aber auch einen Willen ohne Gewolltes; ein Wollen ohne Vorstellungsinhalt ist nichts als eine aristotelische Möglichkeit, ein scholastischer Begriff." „Das mit dem Trinken verbundene Gefühl zeigt an, daß schon das Kind, das auf die Welt kommt, einen Willensinhalt hat." „Es giebt Instinkte und Triebe, die man als unbewußte Wollungen bezeichnen kann." Ebenfalls sind vererbte Vorstellungen die fixen Ideen, und wenn man dem entgegenhält, daß nicht die fixe Idee, sondern nur eine körperliche Disposition vererbt werde, so antwortet Schuster: „Das glaube ich ebenfalls. Aber ich frage wieder, was unter einer solchen Disposition zu verstehen ist? Ist es ein solcher Unbegriff wie die bloße Anlage, die baare Möglichkeit, oder ist es eine bestimmte ererbte Bewegung des Vorstellungsorganes? Doch wohl Letzteres. Dann frage ich weiter, weßhalb diese Bewegung nicht ebenso gut eine Vorstellung

in der Seele auslösen soll als hinterher, wo den Bewegungen des körperlichen Organes fortwährend Vorstellungen der Seele zur Seite gehen? Wer dies abweist, thut meiner Meinung nach nichts Anderes, als daß er auf der einen Seite eine thätige Ursache zugiebt und auf der anderen die zugehörige Wirkung leugnet, also eine Ursache ohne Wirkung annimmt, was ebenso schlimm ist als das vielgetadelte Annehmen einer Wirkung im Geist ohne eine Ursache im Leibe."

„Es giebt also unbewußte und es giebt vererbte Ideen, folglich ist die Möglichkeit vorhanden, daß es auch angeborne giebt." Sind diese aber wirklich nachzuweisen, Ideen nemlich von allgemeiner und nothwendiger Geltung? Solche angeborne Ideen sind: „die logischen und mathematischen Grundsätze der Identität und der Vergleichung, die Erkenntnißprincipien der Causalität und Finalität, da ihre Gültigkeit von keiner Erfahrung abhängt, vielmehr über diese hinausgeht und selbst erst eine Erfahrung möglich macht". Mit großer Sorgfalt sucht Schuster diese Position gegen die „Empiristen" zu vertheidigen, und mit Genuß folgt man seiner gewandten Dialektik. Er selbst aber anerkennt, daß jene Position auch, wenn die Gegner geschlagen sind, noch eine Hypothese bleibe, und der Skepticismus dennoch nicht vertrieben sey, „wenn nicht zuletzt auch hier ein angebornes Gefühl von positivem Inhalt zu jenen nur formalen Ideen ergänzend hinzuträte". „Was garantirt uns die Sicherheit der logischen Axiome und der Causalität außer ein unmittelbares Gefühl, das keinen Widerspruch duldet? Was garantirt uns unser Ich? Das Selbstbewußtseyn, d. h. das unmittelbare Gefühl vom Ich. Was garantirt uns die Wahrnehmung? Das unmittelbare Gefühl von der Qualität und Intensität der Empfindung. Das Gefühl ist also anerkanntermaßen das Kriterium, auf das sich das a priori und das a posteriori, die innere und äußere Wahrnehmung stützt. Will man nicht jenen Diallelen und Rückläufen ins Unendliche verfallen, so wird es wohl das Vernünftigste seyn, bei Zeiten mit der petitio principii beim Gefühle Halt zu machen, in der Hoffnung, daß dafür

gesorgt ist, daß es uns nicht betrügt." Allerdings müsse man mit Umsicht dieses Kriterium gebrauchen, nicht jedes Gefühl, sondern nur solche, „die triebartig sind, kommen in Betracht", weil bei ihnen das Gefühl nichts Eingebildetes, sondern Gegebenes sey, nemlich „der Index eines Willens, der klüger ist als das Bewußtseyn". „Das Gefühl ist das letzte Unbeweisbare, worauf alle Gewißheit zurückgeht." Auch die Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stammen aus solchen triebartigen Gefühlen und haben daher ihre Gewißheit.

„Wir haben unbewußte, wir haben vererbte, und wir haben angeborne Ideen. Die letzteren entspringen theils dem Verstande, theils dem Willen. Beidemal ist es ein zwingendes Gefühl, das den Grund ihrer Evidenz ausmacht!"

Zöllner erklärt in einem im Vorwort abgedruckten Briefe, er rechne die hier in Kurzem skizzirte Antrittsvorlesung zu dem Bedeutendsten, was über dieses Thema seit Locke und Kant erschienen ist; ich schließe mich diesem Urtheile an. Schuster hat mich dabei lebhaft an zwei Philosophen erinnert, an Cartesius und an Platon; an jenen in seiner Grundanschauung von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, an diesen vor Allem in der ethischen Tendenz seines Philosophirens und des dichterischen Zuschnitts desselben. Es würde über die Grenzen einer Recension hinausgehen, wollte ich auf alle Schönheiten der Entwicklung und auf die Schwächen, die trotz aller Anerkennung der Durchführung hervorzuheben wären, im Einzelnen eintreten. Ich muß mich begnügen zu zeigen, in wiefern das behandelte Thema durch Schuster eine Förderung empfangen hat und welche Bedenken in wissenschaftlicher Hinsicht gegen seine Resultate laut werden müssen.

Für denjenigen philosophischen Standpunkt, welcher der cartesianischen Ansicht von Leib und Seele als zweier im Menschen mit einander in Wechselwirkung stehenden Substanzen huldigt, sind die Schuster'schen Erörterungen über unbewußte und vererbte Vorstellungen von hoher Wichtigkeit und durchschlagender Bedeutung, und ich wüßte nicht, welchen begründeten Einwand

man von dieser Seite den Schlüssen Schuster's entgegenhalten wollte, um sich der Annahme unbewußter und vererbter Vorstellungen zu entziehen und damit die Möglichkeit angeborner Ideen zu verneinen. Locke selbst muß es erfahren, wie zwingend für jenen Standpunkt die Schuster'sche Dialektik wirkt, und die Kritik der Ansicht Locke's in Betreff unbewußter Vorstellungen ist für diesen vernichtend.

Anders steht es freilich um die Bedeutung der Schuster'schen Entwicklung für die Philosophen, welche eine Psychologie ohne Psyche lehren, denen die „Seele" der Begriff ist, unter welchen alle diejenigen Functionen des Menschen, die man als Vorstellen, Fühlen und Wollen bezeichnet, fallen, und die als solche das Subject mit den sogenannten physischen Functionen des Menschen gemeinsam haben. Diesen gegenüber werden selbst die an das psychophysische Grundgesetz des Verhältnisses von Reiz und Empfindung geknüpften Wahrscheinlichkeitsschlüsse auf unbewußte Empfindungen nichts verfangen, da sie denselben einfach die Behauptung entgegenhalten, daß eben die psychische Function erst bei einer bestimmten Größe des Reizes überhaupt eintrete, während freilich die physische Function der Molecularbewegung stets als Wirkung auftrete in Folge des verursachenden Reizes. In Folge dessen müssen auch alle Ueberlegungen, welche Schuster an dieses Grundgesetz von seiner Voraussetzung aus, daß eine Seele als Substanz im Menschen da sey, knüpft, für die Gegner ohne alle Bedeutung erscheinen, und sie werden, auch ohne Karneades zu seyn, Halt! rufen, wenn Schuster behauptet: „da nun aber das Physische immer ein Psychisches zur Kehrseite hat". Einverstanden freilich können sie mit ihm seyn in der Annahme „unbewußter" Empfindungen, wenn dies wirklich nichts Anderes bedeuten soll als „schwachbewußte" Empfindungen, da sie mit ihm sicherlich einen Gradunterschied der Intensität der Empfindungen anerkennen werden. Nur ist es ihre Pflicht, ihn dann darauf aufmerksam zu machen, wie bedenklich es ist, zu sagen: „schwachbewußt, d. h. unbewußt", denn für diese Gegner knüpft sich eben das Psychische an das

Merkmal „bewußt", und mag man auch noch so viel große Geister der Vorzeit, einen Leibniz, Kant u. A., gegen sie citiren, so werden sie trotzdem nicht in ihrer Ansicht erschüttert, wenn sie gleich zugeben, daß jene Männer in dem Streit über unbewußte Vorstellungen, welcher auf Grund der Annahme von Seele und Leib als zweier Substanzen im Menschen damals geführt wurde, gegenüber Locke und seinen Anhängern relativ Recht hatten. Ganz dasselbe gilt solchen monistischen Anthropologen gegenüber von der Bedeutung der Schuster'schen Erörterung über angeerbte Vorstellungen, wo Jene sich in der That völlig mit der Annahme einer vererbten körperlichen Disposition („Bewegung des Vorstellungsorgans") begnügen zu können meinen, ohne sich von dem Tadel getroffen zu fühlen, daß, wie ich oben von Schuster anführte, sie „auf der einen Seite eine thätige Ursache zugeben und auf der anderen Seite die zugehörige Wirkung leugnen, also eine Ursache ohne Wirkung annehmen". Denn auf die Schuster'sche Frage „weßhalb soll diese Bewegung (die Disposition) nicht ebenso gut eine Vorstellung in der Seele auslösen als hinterher, wo den Bewegungen des körperlichen Organes fortwährend Vorstellungen der Seele zur Seite gehen?" — auf diese Frage werden sie antworten: „Eben deßhalb nicht, weil „Seele" nur eine Function des Individuums Mensch ist, und weil die Bewegung als „Disposition" nicht stark genug ist, um die psychische Function „auszulösen", wie es freilich „hinterher" der Fall ist. Bei geringer Reibung, um ein Bild zu gebrauchen, entzündet sich der Phosphor des Reibholzes nicht, wohl aber bei genügend starker." Diese Monisten werden überhaupt Protest einlegen gegen die ganze Anschauung, als ob physische und psychische Function unter dem Verhältniß von Ursache und Wirkung ständen, sie werden vielmehr geneigt seyn, die sogenannte psychische Function als eine bestimmte Intensität der physischen Function anzusehen.

Was nun ferner die schön durchgeführte Erörterung über „angeborne Ideen" angeht, so läßt sich nicht gerade behaupten, daß etwas Neues geboten werde, aber immerhin ist der Stand-

punkt des a priori mit vielem Geschick vertheidigt. Wie ich schon oben andeutete, ist sich Schuster seiner Ansicht als einer wissenschaftlichen Hypothese und nicht als einer absoluten Wahrheit bewußt gewesen, was sich auch in folgendem Satze Ausdruck schafft: „So wie ich an der Causalität irre werde, und es mit Mill für möglich halte, daß irgendwo in der Natur der Forderung unseres Geistes nicht entsprochen wird, indem Veränderungen ohne Ursachen „at random“ vor sich gehen, bricht mit der ganzen Naturwissenschaft auch jenes Gesetz (von der Erhaltung der Kraft) zusammen und kein Experimentator würde die Kraft des Milo haben, um statt der wankenden Säule der Apriorität das einstürzende Gewölbe weiter zu tragen.“

Eine sehr feine und umsichtige Behandlung hat auch die „angeborne Idee der Finalität“ erfahren, wo die dialektische Gewandtheit und Allseitigkeit Schuster's einen hohen Triumph feiert. Ich kann auf diesen Punkt hier nicht näher eingehen, möchte ihn aber ganz besonders dem Leser hiemit empfohlen haben.

Zum Schluß aber habe ich noch an die eigenthümliche Basis, auf welche Schuster seine Hypothese stellt, um sie wenigstens subjectiv zu sichern, einige Bemerkungen zu knüpfen. Da, wo er das Gefühl, „diesen verrufenen Terminus“, der Hypothese als sichernde Grundlage unterschiebt, wird Platon, der dichtende Philosoph, in ihm lebendig; ich stoße auf Sätze wie: „das Gefühl wurde zum Boten des nicht irrenden Willens an das blinde Bewußtseyn“, und sehe den Schleier der Poesie sich um die prosaische Wirklichkeit legen. Diese Idee ist dem Philosophen Schuster unter den modernen eigenthümlich, nemlich das Gefühl und zwar nur dasjenige, was triebartig wirkt, zum Kriterium der Gewißheit sowohl des a priori als des a posteriori zu machen. Soll ich eine verwandte Erscheinung aus der Geschichte der Philosophie nennen, so ist es nicht die Sophistik noch auch der Eklekticismus, sondern der Stoicismus. Hier aber begiebt sich Schuster auf ein Gebiet, wo die Wissenschaft kaum folgen kann, denn selbst Gefühle, die triebartig wirken, sind nicht in allen

Menschen gleich, sie sind bei Stuart Mill anders wie bei Schuster. Aber dieser hatte das ethische Streben nach Abgeschlossenheit und Sicherheit und fand es für sich in dem unmittelbaren Gefühl, das er als den letzten sicheren Halt für sich erkannte. Um nicht jenen Rückläufen ins Unendliche zu verfallen, so hielt er es für das Vernünftigste, bei Zeiten mit einer petitio principii beim Gefühle Halt zu machen, in der Hoffnung, wie er, an Cartesius anklingend, hinzufügt, „daß dafür gesorgt ist, daß es uns nicht betrügt".

Alles zu leisten, die große Frage endgültig zu lösen, wird auch Schuster nicht als in seiner Kraft stehend geglaubt haben; für seinen Standpunkt und seine Partei hat er Großes geleistet in diesem kleinen Büchlein, und mit aufrichtiger Wehmuth erfüllt es mich, ihn, der, als er diese Abhandlung schrieb, in erster Manneskraft unter den Lebenden wirkte, schon jetzt bei den Todten suchen zu müssen. Ave pia anima!

St. Gallen, November 1879. J. Rehmke.

Vom zwiefachen Apriori der menschlichen Vernunft als der denkenden und anschauenden, mit besonderer Beziehung auf: Otto Liebmann: „Zur Analysis der Wirklichkeit." Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage. Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1880.

Es gehört mit zu den erfreulichen Zeichen einer sich in größeren Kreisen ausbreitenden Theilnahme an wichtigen Aufgaben unserer Speculation, daß nach dem Vorangange von Gauß, Riemann und Helmholtz die Theorie von der Apriorität des Weltraums zum Gegenstande einer eifrigen Beschäftigung bei den Mathematikern geworden ist. Diese durch Kant mit großem Scharfsinn angebahnte, aber beiweitem noch in den wenigsten Punkten endgültig abgeschlossene Theorie ist der Anfang einer helleren Natur- und Weltbetrachtung, in deren Lichte gewisse finstere Nebel, welche Jahrtausende lang auf der Menschheit wie ein drückender Alp gelastet haben, immer mehr verfliegen und zergehen, nämlich im Auge dessen, welcher sich den richtigen speculativen Blick für diese Sache angeeignet hat.

Dieser hellere Blick besteht in der Fähigkeit und Denkgeübtheit, unterscheiden zu können zwischen dem discursiven Apriori des Denkens und dem intuitiven Apriori des Anschauens, und nicht alles dasjenige, was für das Denken ein Aposteriori ist, auch zugleich für ein Aposteriori der anschauenden Vernunft (ein empirisches Datum) zu halten. Der letztere Irrthum ist so groß, daß Kant ihn wahrscheinlich gar nicht verstanden haben würde. Denn wer diesen Irrthum hegt, übersieht ganz den Unterschied von synthetischen Urtheilen a priori (der reinen Anschauung) und a posteriori (der Erfahrung). Weil aber dieser Irrthum in manchen Schriften aus der neuesten philosophischen Literatur keineswegs gehörig vermieden wird, so ist es gewiß kein überflüssiges Beginnen, alle diejenigen, welche in diesem Punkte noch schwankende Ansichten hegen, durch diese Zeilen zum sorgfältigen Studium des obigen Werkes zu ermuntern, in welchem sie den Unterschied zwischen dem Apriori der denkenden und dem der anschauenden Vernunft nach Kantischem Grundsatz mit ungewöhnlicher Deutlichkeit vorgetragen finden. Die betreffenden Capitel sind: Phänomenalität des Raumes, S. 37 ff. Anhang, S. 69 ff. Raumcharakteristik und Raumdeduction, S. 72—86. Damit ist ferner zu vergleichen: Ueber absolute und relative Bewegung, S. 113 ff. und: Zur Theorie des Sehens, S. 144—186.

Das Werk von Liebmann erschien in erster Auflage 1876. Daß dasselbe innerhalb eines Zeitraums von vier Jahren eine zweite Auflage erlebt hat, zeugt von dem Grade der Aufmerksamkeit, die ihm in den sehr esoterischen Kreisen der Gelehrtenwelt, an welche dasselbe sich ausschließlich richtet, bereits zu Theil geworden ist, und vermuthlich sich steigern wird, in je weitere Kreise sich die genauere Bekanntschaft mit ihm ausbreitet.

Um Liebmann auf dem Wege seiner Erläuterung der Kantischen Raumtheorie richtig zu folgen, muß man sich auf seinen Standpunkt stellen, d. h. man darf nicht fragen: Was hat Kant gelehrt? Wer so fragt, bei dem handelt es sich um einen

historischen Befund, und nicht um die nackte Wahrheit. Wer sich zum wirklichen Mitarbeiter am Kantischen Werke ausbilden will, hat nur allein zu fragen: Was ist Wahrheit an dem, was Kant gelehrt hat? Alles, was daran Irrthum war, geht ihn gar nichts an, und ist von ihm völlig als erloschen anzusehen.

Liebmann formulirt die Kantische Lehre vom zwiefachen Apriori in folgenden Punkten (S. 77):

1) Die Axiome der Euklidischen Geometrie und damit der Euklidische Raum sind nicht logische Nothwendigkeiten.

2) Sie sind aber für mich und jedes mir gleichartige Anschauungsvermögen unvermeidlich, d. h. ihr Gegentheil, wiewohl durchaus keinen Widerspruch enthaltend, ist intuitiv nicht vorstellbar; sie sind reine Anschauungsnothwendigkeiten oder, was dasselbe besagt, Anschauungen a priori.

3) Weil durch die Organisation meines Anschauungsvermögens, aber nicht durch die Logik, als nothwendig gegeben, sind sie subjectiv. „Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seyen, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemeingültig sind." (Kant.)

Für den ersten Punkt, daß die Axiome der Euklidischen Geometrie nicht logische Nothwendigkeiten seyen, sind neuerdings die Mathematiker als Lehrmeister eingetreten, freilich nur für uns, nicht für Kant. Denn dieser war hiervon völlig überzeugt, und sprach seine Ueberzeugung deutlich in dem Urtheil aus, daß die Axiome der Geometrie dem größten Theile nach synthetische (anschauliche) und nicht analytische (denknothwendige) Urtheile enthalten. Er machte hierbei nur wenige Ausnahmen. Z. B. daß das Ganze größer ist als jeder seiner Theile einzeln genommen, ist ein analytischer Satz; eben so, daß wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sie es dann auch unter einander sind. Leider bewirkte der Mißgriff, das analytische Urtheil $7 + 5 = 12$ für ein synthetisches auszugeben, daß sich sowohl bei Schülern als Gegnern alsbald der Unter-

schied verwischte. Man dachte: Wenn die Grenze zwischen diesen Extremen so schwimmend ist, daß dem Kantischen Scharfsinn ein solcher Schnitzer begegnete, wer weiß dann, ob man nicht in Zukunft noch die Mittel findet, auch die Lehrsätze von der Größe der Winkel im Triangel, vom Quadrate der Hypotenuse und von der nothwendigen Dreiheit der Dimensionen aus synthetischen in analytische aufzulösen? Die verderbliche Folge hiervon war die nebulose Verwischung des Unterschiedes von discursiver Analysis und intuitiver Synthesis, nicht bei Kant, wohl aber bei sehr vielen sowohl seiner Schüler als Gegner.

Von dieser überhand genommenen Unklarheit in den wichtigsten Grundbegriffen befreien uns nun die Mathematiker dadurch, daß sie nach den Grundsätzen der analytischen Geometrie lehren, daß unser Euklidischer Raum mit seinen drei Abmessungen der Höhe, Breite und Tiefe für das Denken nur ein einzelner Fall ist unter unzähligen anderen denkbaren und berechenbaren Fällen. In die Kantische Ausdrucksweise übersetzt, bedeutet dieses: Wir können mathematisch beweisen, daß die Urtheile, in denen wir die Verhältnisse unseres Euklidischen Raumes aussprechen, synthetische und nicht analytische sind, und folglich auch nimmermehr (wie man zum Nachtheil des klaren Denkens häufig vermuthet hat) sich in analytische können auflösen lassen.

Die hierher gehörigen Rechnungen der Mathematiker beruhen auf der Methode der analytischen Geometrie, dieser von Cartesius erfundenen Kunst, räumliche Oerter und Gestalten durch algebraische Formeln auszudrücken. Man geht bei diesen Berechnungen aus von einem gegebenen Falle, und leitet aus ihm vermöge eines veränderlich gemachten Merkmals eine Reihe von ähnlichen möglichen Fällen ab, welche vielleicht ebenfalls in Wirklichkeit angetroffen werden, vielleicht auch nicht, jedenfalls aber mögliche (d. h. denkbare) Fälle darstellen. So gelangt man z. B. vom rechtwinkligen Dreieck durch allmälige Abänderung des rechten Winkels in die unendlich vielen Fälle von

spitz- und stumpfwinkligen Dreiecken; so gelangt man vom Kreise als der überall gleichmäßig gekrümmten Linie vermöge allmäliger Veränderung der Krümmungsgrade zu der unendlichen Anzahl möglicher Curven; so vom gegebenen Begriff einer ebenen (das will sagen: krümmungslosen) Fläche durch die allmälige Veränderung des Krümmungsmaaßes in die unendliche Anzahl von möglichen Flächen verschiedener Krümmung; und nach derselben Regel vom gegebenen Fall eines dreidimensionirten Raumes in eine unendliche Anzahl von Räumen mit beliebig vielen Dimensionen.

Liebmann beschreibt das letzte Beispiel dieser überall nach demselben logischen Gesetze verfahrenden Rechnungsmethode so (S. 57): „Ein Punkt im Raume wird von der analytischen Geometrie vollkommen eindeutig durch drei Coordinaten bestimmt. Kennt man die Längen dieser Perpendikel x, y, z, welche von dem Punkt aus auf drei sich rechtwinklig schneidende Coordinatenebenen gefällt sind, so ist die Lage des Punktes im Raume vollständig determinirt. Hierin liegt der mathematisch-analytische Charakter unseres Raumes, und folglich darf die analytische Formaldefinition aufgestellt werden: Eine dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit oder ein Raum von drei Dimensionen ist ein solcher Raum, worin das Einzelne oder der Punkt durch drei Coordinaten oder drei unabhängig variable Größen x, y, z jederzeit eindeutig bestimmt ist. Bei dieser abstracten, an Anschaulichkeit nicht mehr gefesselten Definition gelangt man ganz consequent und ungezwungen, durch Fallenlassen eines einzigen einschränkenden Merkmals, zu dem generellen analytischen Raumbegriff: Ein Raum von n Dimensionen oder eine nfach ausgedehnte Mannigfaltigkeit ist eine solche, worin das Einzelne oder der Punkt durch n Coordinaten oder unabhängig variable Größen $x_1 x_2 x_3 \dots x_n$ jederzeit eindeutig bestimmt wird. Das ist der Begriff von Riemann und Helmholtz, gegen den mir trotz seiner Ungewöhnlichkeit und Transscendenz durchaus keine logische Bedenklichkeit gerechtfertigt erscheint."

Sicherlich keine. Denn das durch die Mathematiker befolgte Verfahren ihrer analytischen Geometrie stützt sich auf das unumstößliche logische Gesetz, daß aus dem Begriffe des Genus sich in allen Fällen so viele Speciesbegriffe ableiten lassen, als man ihm specifische Merkmale hinzuzufügen im Stande ist. So ist der nach n Dimensionen ausgedehnte Raum in logischer Hinsicht das abstracte Genus, dem sich unser geometrischer Weltraum als ein Specialfall subordinirt.

Auch über diesen Punkt bemerkt Liebmann durchaus richtig (S. 58): „In den Umfang der Gattungsbegriffe fallen zunächst die uns bekannten intuitiv vorstellbaren Arten; außerdem aber bleibt ein unbestimmt großer Platz darin offen für solche Arten, die uns unbekannt oder vielleicht intuitiv nicht vorstellbar seyn mögen. Subjectiv genommen ist freilich die Anschauung das Frühere, die Voraussetzung und Grundlage der abstracten Begriffe; sie ist das *πρὸς ἡμᾶς πρότερον*. Objectiv genommen ist dann aber der von der Anschauung emancipirte Gattungsbegriff das Höhere; er spottet, einmal gedacht, der beschränkten Intuition, und eröffnet dem discursiven Verstande ein unendliches Feld der Möglichkeiten; er ist das *λόγῳ πρότερον*."

Um denjenigen, welchen es aus Ungewohntheit und Neuheit der Sache schwer wird sich hineinzudenken, ein bedeutendes Erleichterungsmittel dazu an die Hand zu geben, darf man hierbei nur auf den Unterschied aufmerksam machen, welcher Statt findet zwischen logischer Denkbarkeit und realer Möglichkeit, und vermöge dessen wir uns keineswegs in allen Fällen schon gezwungen sehen, die logische Denkbarkeit auch sogleich für eine reale Möglichkeit zu halten. Die Scheu vor letzterer Zumuthung ist sicher in den meisten Fällen der Hauptumstand, welcher abschreckt, auf den an sich klaren Begriff eines Raumes von n Dimensionen einzugehen.

Den wichtigen Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit darf man niemals aus dem Auge verlieren. Der intelligible Raum Herbart's z. B., dessen starre Linien nicht von continuirlicher, sondern discreter Ausdehnung sind, ist logisch

denkbar; für real möglich halten ihn nur wenige. Die Atome Demokrit's von theils kugligen, theils spitzeckigen, theils stumpfeckigen Formen sind logisch denkbar; für real möglich hält sie heutzutage wohl kaum jemand. Die Hypothese von der Beseeltheit der Weltkörper in Fechner's „Zendavesta" ist logisch denkbar; auf ihre reale Möglichkeit ist man mehrentheils nur mit großem Bedenken eingegangen. Der Gedanke, daß lebende Geschöpfe auf dem Monde vorhanden seyen, ist logisch denkbar; doch wird ihr Vorhandenseyn von heutigen Naturforschern wohl einstimmig für real unmöglich erklärt.

Es ist gerathen, für solche Fälle eine logische Regel der Glaubwürdigkeit aufzusuchen. Weil das Mögliche immer ganz allein auf einer Denkregel beruhet, nämlich der Abwesenheit des Widerspruchs, so giebt es auch für das real Mögliche keinen anderen Weg der Erkenntniß als diesen, nur mit dem Unterschiede, daß das real Mögliche dem bloß logisch Möglichen gewisse Beschränkungen hinzufügt. Wo daher solche Beschränkungen wegfallen, hebt sich der Unterschied zwischen dem logisch Möglichen und real Möglichen auf. Hieraus ergiebt sich folgende Regel der Beurtheilung: Die logische Möglichkeit darf in allen Fällen so lange für eine reale gelten, als die reale Unmöglichkeit nicht nachgewiesen werden kann. Dabei bleibt im letzten Falle, wo die reale Möglichkeit aufhört, doch dabei die bloße logische Möglichkeit noch fortwährend bestehen.

Nach dieser Regel ist der vorliegende Fall zu beurtheilen. Die logische Möglichkeit eines Raumes von n Dimensionen darf so lange für eine reale gelten, als nicht Gründe vorhanden sind, das Urtheil wesentlich zu modificiren. Solche sind bis jetzt mit Gewißheit nicht aufzustellen gewesen.

Sollten dergleichen aber auch in Zukunft unmöglich gefunden werden können? Das wäre zu viel behauptet, zumal da es in der analytischen Geometrie nicht an gewissen leisen Spuren fehlt, deren genauere Verfolgung vielleicht noch wohl zu bisher unvermutheten Gedankenwendungen führen könnte. Die ana-

lytische Geometrie hat nämlich bei all ihrer Exactheit dennoch eine schwache Seite, eine Achillesferse. Dieselbe besteht in einem unbewiesenen, vielleicht unbeweisbaren Grundsatze, den sie als sich von selbst verstehend voraussetzt, der sich aber, genau erwogen, nicht von selbst versteht. Er lautet: Alle Verhältnisse des geometrischen Raumes müssen nach den Principien der analytischen Geometrie durch algebraische Gleichungen erfaßbar und beweisbar seyn.

Jeder Mathematiker fußt auf dieser Voraussetzung, welche ihm für eine unbezweifelbare gilt. Sollten sich daher gewisse Fälle aufzeigen lassen, in denen die analytische Geometrie das Geständniß definitiv ablegen müßte, was sie jetzt nur problematisch ablegt, nämlich für diese Fälle dem Inhalt der Anschauung in seine verborgenen Schlupfwinkel nicht mehr folgen zu können, so würde von dieser Seite her der Calcul in die Anschauung nur eindringen können bis zu einer gewissen näher bestimmbaren Grenze, genau so, wie von der anderen Seite die Anschauung dem Calcul ebenfalls nur bis zu einer bestimmbaren Grenze (bis zur dritten Dimension) folgen kann. In diesem Falle würde eine neue Wendung der Gedanken im Grundprincip eintreten vermöge des sich hieraus ergebenden allgemeinen Urtheils, welches lauten würde: Analytische und anschauliche Geometrie sind zwei verschiedene Geistesthätigkeiten, welche in gewissen Theilen eben so genau mit einander übereinstimmen und einander unterstützen, als in anderen Theilen von einander abweichen und einander widerstreiten.

Auf der anderen Seite hat es nicht an Versuchen gefehlt, durch den algebraischen Calcul selbst die logische Unmöglichkeit eines Raumes von mehr als drei Dimensionen darzuthun. So z. B. findet Schmitz-Dumont,*) daß es sich zwar mit dem

*) O. Schmitz-Dumont: Die mathematischen Elemente der Erkenntnißtheorie, Grundriß einer Philosophie der mathematischen Wissenschaften. Berlin, bei Carl Duncker, 1878. S. 214—23.

Denken vertrage, wenn bei dem aus drei Punkten construirten gleichseitigen Triangel von jedem seiner Punkte zwei Linien ausstrahlen, und eben so, wenn bei dem aus vier Punkten gebildeten Tetraëder von jedem seiner Punkte drei Linien ausstrahlen, wogegen ein aus fünf gleich weit von einander entfernten Punkten construirter Körper, bei welchem von jedem seiner Punkte vier Linien ausstrahlen müßten, den Gesetzen der Logik widerstreite.

Ich habe mich davon nicht überzeugen können. Ich finde im Gegentheil, daß, je weiter ich mich in den Calcul der gleich weit von einander entfernten Punkte vertiefe, ich desto fester von der logischen Möglichkeit der Räume mit n Dimensionen überzeugt werde.

Zunächst bietet sich mir folgender Calcul der in gleichen Entfernungen setzbaren Punkte, als bloße abstracte Zahleinheiten genommen: 2 Einheiten $a+b$ haben nur eine einzige Beziehung unter einander, nämlich $ab = ba$; 3 Einheiten $a+b+c$ haben 3 Beziehungen, nämlich $ab = ba$, $ac = ca$ und $bc = cb$; 4 Einheiten $a+b+c+d$ haben 6 Beziehungen, nämlich ab, ac, ad, bc, bd und cd; 5 Einheiten $a+b+c+d+e$ haben 10 Beziehungen, nämlich ab, ac, ad, ae, bc, bd, be, cd, ce und de; 6 Einheiten $a+b+c+d+e+f$ haben 15 Beziehungen u. s. w. Setzt man als Einheiten Punkte, so bezeichnen die Beziehungen Linien, deren es zwischen 2 Punkten eine, zwischen 3 Punkten 3, zwischen 4 Punkten 6, zwischen 5 Punkten 10, zwischen 6 Punkten 15 u. s. w. geben muß. Dabei ist eine gerade Linie eingeschlossen von 2 Endpunkten, ein gleichseitiger Triangel von 3 geraden Linien, ein reguläres Tetraëder von 4 gleichseitigen Triangeln. Wer diese Verhältnisse in ihrer Regelmäßigkeit durchschaut, fragt nothwendig weiter: Welche Figur enthält 5 gleich weit von einander entfernte Punkte? u. s. w. ins Unendliche.

Setze ich nun nach dieser Regel meinen Denkgang fort, was ich sowohl ohne Schwierigkeit, als ohne die mindeste Willkür im Stande bin, so komme ich zu folgendem Schema meiner berechenbaren Raumproducte:

1 Punkt	2 Punkte	3 Punkte	4 Punkte	5 Punkte	6 Punkte
0 Linie	1 Linie	3 Linien	6 Linien	10 Linien	15 Linien
1 Punkt	2 Punkte	3 Linien	4 Flächen	5 Körper	6 x^1
Einfacher Ort.	Gerade Linie.	Gleichseitiger Triangel.	Reguläres Tetraëder.	Unbekanntes x^1	Unbekanntes x^2

Meine Anschauung kann freilich nicht mit. Aber was geht das das Denken an?

Wir sehen uns folglich durch das Verdienst der Mathematiker wiederum nur ganz auf den ursprünglichen Standpunkt der Kantischen Theorie zurückgeführt, wonach wir „von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen können, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seyen, welche unsere Anschauung einschränken, und für uns allgemeingültig sind“.

Hiermit ist der erste Punkt, daß die Euklidische Geometrie und der Euklidische Raum *nicht logische Nothwendigkeiten* sind, wohl außer Zweifel gesetzt. Eben so unumstößlich aber, als dieser, ist der zweite, welcher lautet: „Sie sind aber für mich und jedes mir gleichartige Anschauungsvermögen *unvermeidlich*; ihr Gegentheil, wiewohl keinen Widerspruch enthaltend, ist intuitiv nicht vorstellbar; sie sind mit einem Worte *Anschauungsnothwendigkeiten* = *Anschauungen a priori*.“

Hier kommt nun freilich der Philosoph in die Lage, einen mit jenen richtigen Beweisführungen der Mathematiker sich nur gar zu leicht einschleichenden schweren Irrthum bekämpfen zu müssen. Liebmann bemerkt hierüber (S. 78): „Was den zweiten Theil der kritischen Thesis anbelangt, so scheinen mir selbst diese eminenten Mathematiker nicht ins Klare gekommen zu seyn. *Sie äußern sich meistens so, als wäre ihnen die Anschauungsnothwendigkeit gänzlich unbekannt, und als gäbe es nur eine logische.*“ Wäre dieses die wirkliche entschiedene Meinung der Mathematiker, was man ihnen jedoch wohl kaum zumuthen darf, so hätten sie freilich ihr Verdienst um *Kant*, welches sie sich von der einen Seite her erwarben, durch einen eben so großen Mißgriff auf der anderen

Seite paralysirt. Sie würden dann einem Reiter gleichen, welcher, von einer Seite aufs Pferd gestiegen, sofort auf der anderen wieder herabglitte, anstatt sich fest im Sattel zu halten.

Ehe man ihnen einen so schweren Vorwurf macht, ist Folgendes wohl in Erwägung zu ziehen: Wenn jemand so redet, als ob es keine Anschauungen a priori gäbe, so läßt seine Rede es zu, ihr einen zwiefachen sehr verschiedenen Sinn unterzulegen. Entweder er will die apriorischen Anschauungen wirklich läugnen, oder er befindet sich nur in Ungewißheit darüber, ob es solche giebt oder nicht, und drückt diese seine Zurückhaltung dadurch aus, daß er den Fragepunkt lieber ganz umgeht.

In diesem letzten Falle scheinen sich mir die Mathematiker zu befinden. Wenn z. B. Helmholtz in seinen populär-wissenschaftlichen Vorträgen, so wie in seiner Optik, seine Theorie des Sehens eine empiristische nennt, bei welcher alle Raumanschauung auf Erfahrung beruhe, so erlaubt der Klang dieser Worte noch immer, dieselben allenfalls im Kantischen Sinne zu verstehen. Denn auch nach Kant kommt dem geometrischen Raume nicht nur transscendentale Idealität, sondern auch empirische Realität zu, und auch nach Kant beruhet alle Raumanschauung beim Acte des Sehens in sofern auf Erfahrung, als bei ihrer Construction die Farben und Figuren der Netzhautbilder im Auge durchaus maaßgebend sind. Wenn ferner Helmholtz seine Theorie vorzugsweise auf den Umstand stützt, daß die Localzeichen unserer Gesichtsempfindungen Zeichen sind, deren Bedeutung wir zu lesen erst lernen müssen, so stimmt dieses mit der Kantischen Lehre ebenfalls vollkommen überein. Denn Kant hat nie und nirgends behauptet, daß das neugeborene Kind die Fertigkeit des Sehens sogleich mit auf die Welt bringe.

Auf der anderen Seite muß aber eben so sehr zugegeben werden, daß die Versuchung nahe liegt, der empiristischen Theorie von Helmholtz einen dem Kantischen entgegengesetzten Sinn unterzulegen. Wollte ihr Urheber dieses nicht gern sehen, so durfte er nicht versäumen, neben der richtig behaupteten empi-

rischen Realität des Euklidischen Raumes zu gleicher Zeit auf seine transscendentale Idealität aufmerksam zu machen. Weil er dieses versäumt hat, so hat er sich nicht darüber zu beklagen, wenn er in diesem Punkte in der Regel, seltene Fälle ausgenommen, mißverstanden wird.

Einen hervorragenden Beleg für meine Behauptung liefert die überaus gründliche und beachtungswerthe polemische Schrift gegen Helmholtz von Albrecht Krause.*) Dieselbe ist jedem, welcher sich in Betreff der Kantischen Raumtheorie noch nicht sattelfest fühlt, ebenfalls zum Studium dringend anzuempfehlen. Das Einzige, was mir daran bedenklich erscheint, ist, daß Krause den Standpunkt der empiristischen Theorie, welcher zwischen Apriori und Aposteriori unsicher umherschwankt, frischweg in ein entschiedenes Aposteriori umdeutet, wogegen der Angegriffene vielleicht Protest zu erheben Ursache hätte. Da derselbe freilich, so viel mir bekannt ist, dieses bisher nicht gethan hat, so wird der Angreifer dieses vielleicht nicht mit Unrecht als eine Beglaubigung dafür ansehen dürfen, daß er nicht lediglich gegen Windmühlen angekämpft hat.

Doch dieses sind Nebensachen. Denn es ist bei einem so wichtigen Thema, wie dieses, ja gar nichts daran gelegen, was Kant gelehrt oder nicht gelehrt hat, sondern was apodictisch und unumstößlich beweisbar ist, einerlei ob für oder gegen Kant. Und eben hierüber kann für den, welcher denken will (was freilich dem Belieben jedermanns völlig frei steht), durchaus kein Zweifel mehr statt finden.

Liebmann drückt sich über diesen Punkt folgendermaaßen aus (S. 77): „Ein anderes ist logische Nothwendigkeit, ein anderes Anschauungs-Nothwendigkeit. Jene, die sich über eine viel umfassendere Sphäre erstreckt, besteht darin, daß Etwas gedacht werden muß, weil dessen Aufhebung einen begrifflichen Widerspruch (A = Non A) involvirt, mithin ungereimt

*) Albrecht Krause: Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und die geometrischen Axiome. Lahr, bei Moritz Schauenburg, 1878.

ist. Die andere aber darin, daß Etwas in der Sinnes- und Phantasie-Anschauung bildlich vorgestellt werden muß, weil dessen Aufhebung, obwohl gar keinen begrifflichen Widerspruch involvirend, unserem Anschauungsvermögen nicht gelingen will, folglich mit der Organisation dieses Vermögens unvereinbar ist. In die erste Classe gehört der Satz: Zwei Größen, die mit derselben dritten Größe identisch sind, sind auch mit einander identisch; in die zweite aber der Satz: Zwei gerade Linien können sich nur in Einem Punkte schneiden. Das contradictorische Gegentheil des ersten Satzes ist nicht denkbar, das des zweiten aber nur nicht anschaubar. Ueberhaupt gehören alle specifisch geometrischen Axiome des Euklides in die zweite Classe." (S. 79): „Es läßt sich das intellectuelle Factum einer solchen Nothwendigkeit eben nicht abstreiten. Würde uns Jemand versichern, er schaue einen Raum an, oder die Welt in einem Raum an, worin der pythagoräische Lehrsatz ungültig sey, so würden wir zuerst an seiner Glaubwürdigkeit oder Geistesgesundheit zweifeln, dann diese prüfen, und falls sie Probe bestünde, eingestehen müssen: dieser Mann, obwohl logisch gleichartig mit mir, besitzt ein dem meinigen heterogenes, mir unverständliches Anschauungsvermögen."

Ich frage weiter: Da ich also das Euklidische Axiom, daß zwei gerade Linien sich nur in Einem Punkte schneiden können, nicht durch Denken weiß, woher weiß ich es denn? Doch unmöglich aus Erfahrung. Denn dann wüßte ich es doch immer nur von Linien, welche ich bisher gesehen, aber nicht von solchen, welche ich noch nie gesehen habe; ich wüßte es nur von endlichen Linien, aber nicht von unendlichen, die ich nicht sehen kann; ich wüßte es nur von Linien auf der Erde, und nicht von denen auf einem anderen Planeten; nur von gegenwärtigen meiner Anschauung und vergangenen meiner Erinnerung, aber nicht von zukünftigen Linien; ich wüßte es nur von den Linien, welche ich selbst beobachtet habe, nicht auch zugleich von denjenigen, welche in die Beobachtung anderer Personen gefallen sind oder fallen können. Außerdem zwingen

mich die Rechnungen der Mechanik und Astronomie, dieses geometrische Gesetz für den ganzen Weltraum anzunehmen, und zwar als gültig für die ganze Ewigkeit a parte ante und a parte post, für mich und für Jedermann, der mit mir in demselben Einen geometrischen Raume wohnt und anschaut.

Unmöglich ist ein Vermögen, welches mit untrüglichem Blicke einschaut in die ganze Ewigkeit a parte post so wie auch a parte ante, ein sinnliches Vermögen. Denn die Sinne schauen von der Gegenwart aus nur allein das Gegenwärtige. Kein Sinn schaut in die Zukunft. Unmöglich ist es ein individuelles Vermögen. Denn ein solches schaut in die Umgebungen der individuellen Person, nicht in die ewigen Grundlagen, auf denen die Lebensbedingungen sämmtlicher individueller Personen beruhen. Mit einem Worte: Dieses Vermögen nimmt in seinem Wissen oder Bewußtseyn eben so wenig Theil an der Praesentia fluens der sinnlichen Erfahrung, als an der Individuatio personalis derselben. Es steht gleich dem Denkvermögen in der Praesentia stans und der Individuatio suspensa. Daher eben zu seiner irrthümlichen Verwechselung mit dem discursiven Denkvermögen immer so viel Anreizung geherrscht hat. Da es nun aber nicht mit dem Denkvermögen identisch ist, wie uns die Mathematiker beweisen, so ist es ein anderes Vermögen, als das Denken, welches jedoch mit diesem die Apriorität theilt, obwohl in geringerem Umfange, wenn wir nämlich unter Apriorität den überzeitlichen und überindividuellen Charakter unseres Wissens oder Bewußtseyns verstehen, welcher beim Denkgesetze in unbeschränkter, beim Anschauungsgesetze in beschränkter Art statt findet.

Haben die Mathematiker dieses ebenfalls gemeint, so haben sie das Richtige gemeint, und sich nur undeutlich darüber ausgedrückt.

Steigen wir nun nach Anleitung der Mathematiker hinan zum höchsten Standpunkte der reinen Denkgesetze, wo uns der geometrische Weltraum oder absolute Ortsraum als die einzelne Species eines allgemeineren Genus gleichsam zu Füßen liegt,

als ständen wir darüber auf höchster Berghöhe, und suchen uns hier in aller Weise näher zu orientiren, so tritt uns zunächst wieder ein neuer bemerkenswerther Umstand entgegen. Obgleich nämlich der Unterschied zwischen dem Apriori des Denkens und dem des Anschauens ein überaus großer ist, so gelangt doch auf der anderen Seite das Apriori des Anschauens (der absolute Ortsraum) ohne den Beistand der Denkfunction nicht zur Vollendung, und setzt folglich für sein eigenes Bestehen nicht nur ein apriorisches Anschauungsvermögen überhaupt als nothwendig voraus, sondern auch ein solches, welches der Denkthätigkeit mächtig ist. Auch dieser Umstand ist von Liebmann mit in Erwägung gezogen worden, und soll hier an der Hand seiner darüber angestellten Untersuchungen näher besprochen werden.

Um dieses merkwürdige Verhältniß deutlicher zu begreifen, müssen die beiden verschiedenen Thätigkeiten jede für sich erwogen werden, aus deren Zusammenspiel der absolute Ortsraum oder Weltraum als Erzeugniß hervorgeht, nämlich die Anschauungsthätigkeit einerseits, die Denkthätigkeit andererseits. Um die Thätigkeit der apriorischen Raumanschauung für sich allein ins Auge zu fassen, müssen wir sie von der Thätigkeit des Denkens isoliren. Dieses sind wir vollkommen zu thun im Stande. Wir dürfen nur auf diejenigen Acte derselben unser Augenmerk richten, welche wir mit nichtdenkenden Wesen gemein haben, so ist die Aufgabe gelöst. Denn eine solche Thätigkeit muß sich auch ohne Denken verrichten lassen.

Von den Wahrnehmungen dunkeler Selbstgefühle dürfen wir hier abstrahiren, so wie auch von allen stark mit Empfindungen versetzten Raumbildern der Glieder unseres eigenen Leibes. Das erste Phänomen, wodurch uns auch nichtdenkende Wesen unzweifelhaft zu erkennen geben, daß sie das Vermögen haben, deutliche Bilder von den Richtungen des Ortsraums zu gewinnen, in welchem sie ihre Bewegungen nach vorwärts, rückwärts oder seitwärts, hinaufspringend oder herabgleitend zu ver-

richten haben, ist der Gesichtsinn. Derselbe ist darum der unbezweifelbare Anfang einer Construction des Weltraums, weil er seine Empfindungen nicht an dem Orte ihrer Verursachung (der Netzhaut des Auges) antrifft, sondern in den Außenraum projicirt vermöge eines geometrischen Acts, zu welchem noch nicht reflectirendes Denken, sondern nur erst probirende Aufmerksamkeit erfordert wird. Wenn wir daher das im Sehact sich erzeugende Gesichtsfeld ins Auge fassen, so sind wir sicher, von der apriorischen Anschauung des Weltraums denjenigen Theil zu isoliren, welcher noch kein Denken in sich schließt.

So sieht auch Liebmann die Sache an. Hören wir ihn darüber reden (S. 45): „Der Raum, den und in welchem wir anschauen, ist eine stetige Ausdehnung nach drei Dimensionen, die man Höhe, Breite und Tiefe nennt. Diese Dimensionen sind drei in einem Punkte auf einander senkrecht stehende gerade Linien. Und zwar liegt ihr ideeller Durchkreuzungspunkt für Jedermann innerhalb seines Kopfes, welche Lage sich Jedem darin zu erkennen giebt, daß er von da drinnen aus die Entfernung, Lage, Richtung jedes räumlichen Objectes (einschließlich der Theile des eigenen Leibes und des eigenen Kopfes selber) beurtheilt. Diejenige Linie, welche bei aufrechter Körperstellung vom Zenith durch meinen Scheitel nach dem Erdmittelpunkt hinläuft, heißt Höhe; die, welche mit den ausgebreiteten Armen parallel, senkrecht auf der Höhe, quer durch beide Augen läuft, Breite; und die, welche, auf Höhe und Breite zugleich senkrecht stehend, durch das Hinterhaupt und die Mitte des Antlitzes zwischen beiden Augen hindurchgeht, Tiefe.“

Man darf diesen apriorischen Gesichtsraum als einen solchen, welcher denkenden und nichtdenkenden Wesen gemeinsam ist, den animalischen Anschauungsraum nennen. In ihm sind zwar sämmtliche Verhältnisse und Figuren der Euklidischen Geometrie angelegt, keine derselben jedoch hervorgehoben und zum deutlichen Bewußtseyn gebracht. Denn die bloße animalische Aufmerksamkeit reicht hierzu nicht hin, sondern erst mit Hülfe des reflectirenden Denkens heben sich aus dem Grunde dieser animalischen

Unterlage die anschaulichen Figuren der Kegelschnitte, Polyeder, des pythagoreischen Lehrsatzes u. s. w. heraus.

Aber auch in einer anderen Beziehung noch muß das reflectirende Denken der Anschauung zu Hülfe kommen, wenn aus dem animalischen Gesichtsfelde der geometrische Weltraum der Astronomie hervorwachsen soll. Wäre nämlich der durch das Denken zu verdeutlichende animalische Anschauungsraum schon selbst der Weltraum oder Ortsraum, so gäbe es so viele Welträume, als anschauende Wesen sind; jedes hätte dann seinen eigenen. Und wäre jedes anschauende Wesen eben so ein stehender Mittelpunkt im Weltraum, als es unveränderlich fest steht in seinem eigenen Anschauungsraum, so gäbe es keine Ortsveränderungen der verschiedenen Gesichtsräume im allgemeinen Weltraum. Nun aber giebt es nicht viele Welträume, sondern nur einen einzigen, zu dessen Theilen die animalischen Anschauungsräume mit gehören, und zwar so, daß sie als bewegliche Theile sich umherbewegen zwischen den unbeweglichen Orten des Einen absoluten Ortsraums. Durch diese Einfügung der vielen geometrischen Gesichtsfelder des animalischen Anschauens in den Einen geometrischen Raum des anschauenden Denkens, und der vielen beweglichen Gesichtsfelder des animalischen Anschauens in den Einen unbeweglichen Raum des anschauenden Denkens überflügelt die gedachte Geometrie des Weltraums die animalische Geometrie des Gesichtsraums. Und weil es keine andere Kraft ist, als die Denkkraft, vermöge deren wir uns vom niederen Apriori der Gesichtsräume in das höhere Apriori des Weltraums emporheben, so folgt hieraus, daß die ewigen Anschauungsvermögen des Weltraums, an deren Thätigkeit wir uns als integrirende Theile derselben mit betheiligen, nicht nur als anschauende, sondern auch zugleich als denkende Vermögen in Function stehen.

Liebmann geht auf diese Erhebung des animalischen Gesichtsraums in den geometrischen Denkraum noch näher dadurch ein, daß er die geschichtlichen Perioden hervorhebt, innerhalb deren sich dieser Proceß in einem Stufengange regelmäßiger

Erweiterungen allmälig vollzogen hat. Er bemerkt hierüber (S. 80—81): „Jedermann hat seinen Privatraum, sein individuelles Coordinatensystem von drei Achsen, worin ihm die Summe aller seiner objectivirten Empfindungsinhalte als eine Welt theils ruhender, theils bewegter Gestalten localisirt erscheint, d. h. jeder sichtbare Punkt oder Gegenstand in jedem Zeitmoment irgendwo wahrgenommen wird; der ideale Durchschnittspunkt dieses Coordinatensystems liegt, wie Jedermann subjectiv zu constatiren vermag, innerhalb seines eigenen Kopfes, und zwar hinter der Mitte der Verbindungslinie beider Augen. Da nun aber das Subject durch Combination seiner Tast- und Muskelempfindungen mit dem wechselnden Inhalt seines Gesichtsfeldes sich von der Bewegtheit und Beweglichkeit des eigenen Kopfes und Leibes sowohl, als der übrigen körperlichen Erscheinungen überzeugt, so wird es genöthigt, sein persönliches System auf ein anderes, außer ihm gelegenes zu beziehen, in Relation zu welchem der eigene Kopf und Leib entweder ruhet oder sich bewegt. Dies andere Coordinatensystem war bis auf Copernicus gäocentrisch, es wurde dann heliocentrisch; seit Newton wurde sein Mittelpunkt in den Gravitationsmittelpunkt des Planetensystems verlegt, welcher mit dem geometrischen Mittelpunkt des Sonnenkörpers keinesweges zusammenfällt, sondern seine Lage zu diesem unaufhörlich verändert. Neuerdings, seit man die Bewegtheit unserer Sonne und anderer Fixsterne erschlossen hat, bleibt die Lage und der Ort des unbeweglichen Weltachsensystems ebenso unbestimmt, als dessen Existenz nothwendig ist. Newton nannte es spatium absolutum."

Dieses heißt doch wohl so viel, als daß das Weltcentrum im langen Suchen danach uns zuletzt unter den Händen entschlüpft ist. Wir kommen also für den absolut unbeweglichen Ortsraum des mathematischen Denkens zuletzt nur wieder auf die sehr gründliche alte Definition zurück, daß er sey eine sphaera, cujus centrum ubique, peripheria nusquam. Ein jedes denkendanschauende Wesen darf

sich rühmen, an der Centralität des unbeweglichen absoluten Raumes auf bewegliche und relative Art Theil zu nehmen.

Liebmann fragt weiter, ob sich die Verhältnisse eines solchen engeren Apriori des Anschauens, eingeordnet dem umfangreicheren Apriori des Denkens, noch weiter mögen verdeutlichen lassen. Denn damit, daß dasselbe weder zu den Denknothwendigkeiten, noch zu den empirischen Thatsachen gehört, ist nur seine Stellung zwischen beiden Extremen angezeigt, zu seiner inneren Charakteristik jedoch nichts Näheres beigetragen. Hierzu entwirft er folgendes Bild zur Verdeutlichung (S. 84): „Was die drei Dimensionen betrifft, so wird die Höhendimension und der Unterschied von Oben und Unten für Jedermann durch die Richtung der Schwere bestimmt, welche wir von Kindesbeinen an unaufhörlich aus Tast- und Muskelempfindungen erkennen und zur Balancirung unseres eigenen Körpers praktisch verwerthen müssen; Unten heißt die Richtung, nach welcher wir uns von der Schwere gezogen fühlen, Oben die entgegengesetzte. Die Tiefendimension und der Gegensatz zwischen Hinten und Vorn hängt ab von der Lage unserer Augen im Kopf, welche bei einer und derselben Kopfstellung stets den Ueberblick der Einen Hälfte des Horizonts erlaubt, während die andere unsichtbar bleibt; Vorn heißt, was bei einer Kopfstellung gesehen werden kann, Hinten, was nicht gesehen werden kann. Die Breitendimension endlich und der Unterschied von Rechts und Links steht psychologisch entschieden in functionellem Zusammenhange mit der symmetrischen Duplicität unserer empfindenden Sinneswerkzeuge; und, von anatomischen Unterschieden abgesehen, wird die rechte und linke Seite definirbar durch den Ort des Aufgangs, der Culmination und des Untergangs der Gestirne."

Diese Charakteristik der Dimensionen bietet reichen Stoff zum weiteren Nachdenken. Es sind die drei physiologischen Grundkräfte, welche im Coordinatenschema anschauender Vernunft als in einem gemeinschaftlichen Wohnhause ihre eigenthümlichen Sitze einnehmen. Die Kraft der Sinn-

empfindung, welche sich ganz vorzüglich in den Gesichtsinn wirft, strebt von hinten nach vorn, und während in diesem Streben die Augen wegweisend vorangehen, folgen ihnen Hände, Ohren, Nase und Mund, beseelt von demselben Erkenntnißtriebe. Dabei zwingen die activen Muskelspannungen, welche zum Gleichgewicht der aufrecht gerichteten Glieder erforderlich sind, fortwährend dem Drucke der Schwere nach unten Widerstand zu leisten, und den Kopf oben zu halten. Die symmetrische Doppelheit der Glieder rechter und linker Seite endlich drückt ein Gestaltungsgesetz aus, nach welchem das Wachsthum der der Außenwelt zugekehrten Glieder angeordnet ist. Ist die Muskelfunction die irritable, die Sinnfunction die sensible zu nennen, so verdient die des Wachsthums den Namen der plastischen oder reproductiven Function.

Der Gedanke liegt nahe, ob nicht die Dreiheit dieser Functionen, welche sich an die Dreiheit der Euklidischen Dimensionen geknüpft zeigt, weitere Aufschlüsse in dieser Hinsicht verspreche. Aber es leuchtet auch sogleich ein, daß an eine Ableitung dieser Functionen aus dem Dimensionsschema eben so wenig gedacht werden kann, als an eine Ableitung dieses Schemas aus jenen Functionen. Denn das Schema von Sensibilität, Irritabilität und Reproduction ist ein qualitatives von ungleichartigen Gliedern, das der Dimensionen hingegen ein quantitatives von gleichartigen. Beweis dafür ist, daß man die Dimensionen unter einander vertauschen kann. Bei jeder Körperdrehung wird Rechts zu Links, Vorn zu Hinten. Sensibilität und Irritabilität hingegen sind nicht mit einander umtauschbar. Daher paßt für das Verhältniß der Raumdimensionen zu den drei physiologischen Kräften nur der Begriff eines durch anschauende Vernunft construirten Wohnplatzes, in welchem jede der Kräfte besondere Orte ihrer Wirksamkeit behauptet.

Die Erzeugnisse der Sensibilität sind die Empfindungen. Ihre Ursachen sind die zu den Sinnorganen gelangenden physi

kalischen Reize. Durch diese wird jedoch in das Wesen der Empfindungen nicht eingedrungen. Denn die Reize sind bloße Occasionalursachen, daher die Empfindungen ein eigenthümliches Wesen von entgegengesetztem Ursprung. Dasselbe tritt zu Tage in den verschiedenartigen Gruppen der Gesichts-, Gehörs-, Getasts-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen. Daß man die Empfindungen gewöhnlich bezeichnet als eine reine Erfahrungssache, ist zwar eine richtige Behauptung in Beziehung auf die in der lebendigen Gegenwart erscheinenden momentanen Empfindungsproducte, nicht aber auf die Empfindungsvermögen und ihre ewigen und unveränderlichen Gesetze, nach denen dieselben die empirischen Erzeugnisse hervorbringen. Sobald wir diesen Unterschied vernachlässigen, gerathen wir in Unklarheiten und Widersprüche, welche indessen leicht zu vermeiden sind, sobald wir ihn nur gehörig beachten. Eine jede Thätigkeit, welche nach ewigen unveränderlichen Normen wirkt, steht gewurzelt im Apriori. Denn der Begriff des Apriori ist eben dieser, ewiges unveränderliches Gesetz zu seyn. Nun aber lassen sich die Gesetze des Empfindens weder ableiten aus denen des geometrischen Anschauens, noch des discursiven Denkens. Folglich sehen wir uns gezwungen, neben dem Apriori des Denkens nicht allein ein Apriori des Anschauens, sondern auch außerdem ein Apriori des Empfindens anzunehmen, welches ebensowohl seine eigenthümlichen Begriffsschemata aufzuweisen hat, als das Apriori des Denkens und das des Anschauens. So z. B. hat das Farbenschema drei Dimensionen, ähnlich dem Raumschema, jedoch in durchaus verschiedener Anordnung. Zwischen Blau und Gelb z. B. fallen die continuirlichen Uebergänge des Grünen, zwischen Roth und Blau des Violetten, zwischen Gelb und Roth des Orange. Auch der Punkt geht zwar über in die Linie, die Linie in die Fläche, die Fläche in den Körper, aber nicht durch allmälige Uebergänge, sondern durch Sprünge, welche möglich werden durch das hinzutretende Agens continuirlicher Bewegungen.

Dazu kommt nach Sigwart's*) treffender Bemerkung der für sämmtliche apriorische Empfindungsgruppen im Gegensatz zum geometrischen Raum geltende Umstand, daß ihre Elemente, wie Blau, Grün u. dgl. vereinzelt vorstellbar sind, wogegen es kein Rechts giebt ohne ein Links, kein Oben ohne ein Unten. Auch haben die aus gleichartigen Theilen bestehenden Scalen der Geometrie (wie z. B. die aus Linien bestehende Linie, die aus Flächen bestehende Fläche) dort gar kein Analogon. Denn alle Empfindungsscalen sind continuirliche Schemata aus lauter ungleichartigen Bestandtheilen.

Daher giebt es eben sowohl ein Apriori des Empfindens, als ein solches des Anschauens. Die Erfahrungswelt besteht aus Erzeugnissen, welche aus dem Zusammenspiel verschiedener apriorischer Thätigkeiten hervorgehen. Die unbeweglichen Schemata des Anschauens im geometrischen Weltraum bilden das hohle Gefäß, in welchem isolirte bewegliche Volumina dieses Raumes, erfüllt von herausgerissenen Theilen aus den Scalen der Empfindungen angetroffen werden. Die nach Denkgesetzen geordneten Verknüpfungsspiele dieser von Empfindungen erfüllten beweglichen Volumina (Substanzen), welche ohne unsern Willen vorgefunden werden, deren Lagen und Stellungen aber zum Theil von unserem Willen abhängen, bilden den Inhalt der Erfahrung oder des a posteriori Gegebenen.

Für die Sinnempfindungen verhält sich also das Euklidische Coordinatenschema als Wohnort, worin die jeweilig hervortretenden Empfindungen ihre bestimmten Localzeichen empfangen. Für die Kräfte der Gliedergestaltung und Gliederbewegung aber enthält jenes Schema nicht allein den Wohnort, sondern auch zugleich die Normen und Richtungen, nach denen jene ihre Wirkungen ausüben.

Was zunächst die Gliedergestaltung betrifft, so trägt der menschliche Leib das Euklidische Schema des Dimensions-

*) Dr. Christoph Sigwart's Logik. 2ter Bd. Methodenlehre. Tübingen, bei H. Laupp, 1878. S. 74 Anm.

kreuzes in seinem Gliedbau deutlich genug zur Schau. Dieses Schema bildet hier den Grundstamm, aus welchem die verschiedenartigsten Gliederformen oder Modelle, wie die Kugelgestalt der Augen, die Schneckenform der Gehörgänge, die Walzen- und Beckenformen der Knochengebilde u. s. w. hervorwachsen, und sich innerhalb der Grenzen des im Euklidischen Raume Darstellbaren entwickeln. Und wie bei der Menschengestalt, so in ähnlicher Art bei Thier- und Pflanzenformen. Aber diese Herrschaft der Geometrie über die Substanzen der Erfahrungswelt erstreckt sich weit über die Grenzen des organischen Lebens bis in die untersten Abgründe der unorganischen Natur. Denn keine Gestaltungskraft in der Natur kann anders gestalten, als nach Vorschrift der im Euklidischen Raum entwickelbaren Formen und Modelle. Die organischen Formen stehen, vom Gesichtspunkte der Morphologie betrachtet, den unorganischen nur gegenüber wie die höher entwickelten Gebilde den einfacheren und hinter der Vollendung zurückgebliebenen. Durch Agglomeration von außen schießt der Krystall in die Höhe, Breite und Tiefe, wird durch Vorherrschen der Höhendimension zur Nadel, der Breite und Tiefe zur Scheibe oder zum Stern. Durch Entwicklung von innen wächst das Pflanzenblatt in die Dimensionen der Länge und Breite. Wachsthum besteht in allmäliger Vergrößerung der von innen hervorquellenden Formen, verbunden mit einer stärkeren Articulation und feineren Auswirkung derselben, alles nach inwohnenden geometrischen Normen anschauender Vernunft. Die Gestaltungskräfte, welche so wirken, sind zwar nicht geistige Kräfte, nothwendig aber Kräfte von apriorischem, folglich geistigem Ursprung. Wären sie wirkliche geistige Kräfte, so würden sie mit Bewußtseyn gestalten, in der Weise, wie es die menschliche und in herabgesetzter Art auch schon die animalische Phantasie thut. Die Gestaltungskräfte des Menschenleibes wirken zwar nur unbewußt, jedoch nach denselben Normen, wonach die animalische Phantasie in der Localisirung ihrer Sinnempfindungen mit Bewußtseyn verfährt. Wenn

daher Frohschammer*) das morphologische Agens auffaßt als eine aus dem Bewußten ins Unbewußte hinabgesunkene Phantasiethätigkeit anschauender Vernunft, so darf man ihm darin wohl nicht Unrecht geben.

Was zuletzt die Irritabilität betrifft, so wirken darin Sensibilität und Plasticität in enger Verbindung. Denn vermöge der Plasticität werden die Glieder so geformt, wie sie vermöge der Sensibilität als empfindende Organe (Empfindungsgehäuse) angetroffen werden, über deren Lage das irritable Vermögen des sinnlichen Begehrens und Verabscheuens eine verändernde Kraft besitzt. Es ist dieses das Vermögen der animalischen Naturtriebe, welches nach ewigen inwohnenden Gesetzen wirkt als ein dem Empfinden verwandtes apriorisches Vermögen von selbständiger Art.**) Die Bewegungen der Irritabilität nehmen ihren Anfang in der zielenden Phantasie, und bringen von hier aus vermöge der in den animalischen Trieben enthaltenen momentanen Impulse in die plastischen Bildungssysteme verändernd ein. Die Wirksamkeit der plastischen Kräfte ist eine unmittelbare, welche den Empfindungen voraus geht. Denn um zu empfinden, müssen zuvor Empfindungsorgane gebaut seyn. Die Wirksamkeit der irritabeln Impulse hingegen ist eine vermittelte. Denn die Triebe wirken auf Veranlassung von Empfindungen verändernd ein auf die Systeme der plastischen Kräfte. Das Spiel der gliederbewegenden Triebe bildet folglich die Höhe und das Ziel der animalischen Processe, wozu die Erzeugnisse der Plasticität und der Sensibilität nur den unentbehrlichen Unterbau ausmachen.

Die animalischen Triebe zeigen sich also aufs tiefste in

*) J. Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München, bei Theodor Ackermann. 1877.

**) Wer hierüber sich etwa noch im Unklaren befinden möchte, den verweise ich über diesen Punkt auf mein „System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes" (Leipzig bei F. A. Brockhaus, 1855) im ersten Thl. §. 32 bis zu Ende.

das Euklidische Raumschema eingewachsen. Sobald dieselben erwachen, projicirt die Phantasie nach vorn ihre Strebebilder, welche die rechtseitig und linkseitig am Stamme des Leibes gewachsenen Extremitäten in Bewegung setzen, vorwärts zu bringen oder rückwärts zu weichen, aufwärts zu fliegen oder abwärts zu graben. Im Vorn der Phantasie schweben die lockenden oder schreckenden Strebebilder, im Oben der Besinnung beobachtet die Aufmerksamkeit, was ringsum vorgeht, und im Gleichgewichte der rechts und links gehenden Schritte und Griffe vollzieht der Trieb seine durch die Strebebilder vorgeschriebenen Bewegungen. Das Ineinander der animalischen Triebe mit dem animalischen Raumschema ist ein so enges, daß das letztere geradezu das animalische Triebschema genannt werden darf, unter der Bedingung, daß wir ihm drei Eigenschaften hinzufügen, welche in ihm als solchem nicht enthalten sind, nämlich 1) die Erfüllung mit localisirten Empfindungen, 2) die den Empfindungen entsprechende Gestaltung der empfindenden Organe, 3) die Beweglichkeit dieser Organe durch momentane Impulse des Begehrens und Verabscheuens. Dieses sind die dem Raumschema hinzuwachsenden Data, welche nicht mehr seinem Apriori, sondern der aus verschiedenen apriorischen Quellen zusammenfließenden Erfahrung angehören.

Jena. **Fortlage.**

Anti-theistic Theories. Being the Baird Lecture for 1877. By Robert Flint, D. D. L. L. D. Professor of Divinity in the University of Edinburgh. London, Blackwood, 1879.

Studies in Theism. By Borden P. Bowne, Professor of Philosophy in Boston University. New York, Philipps & Hunt, 1879.

Diese beiden Werke ergänzen sich gegenseitig und harmoniren mit einander so vollkommen, als wären sie, obwohl völlig unabhängig von einander entstanden, von demselben Autor geschrieben, — eine Eigenthümlichkeit, die ein günstiges Vorurtheil für ihren wissenschaftlichen Werth erweckt und die eine Be-

sprechung beider in Einem Artikel nicht nur rechtfertigt, sondern gleichsam fordert.

Die Schrift Prof. Flint's, dessen erstes größeres Werk, die vortreffliche historische Darstellung der Philosophie der Geschichte in Frankreich und Deutschland wir im 66sten Bande dieser Zeitschrift angezeigt haben, ist die Fortsetzung seiner 1876 gehaltenen und 1877 veröffentlichten Vorträge über den Theismus, mit welchen wir unsre Leser ebenfalls bereits bekannt gemacht haben (S. Bd. 74 dieser Zeitschrift). Von dem letzteren ausgezeichneten Werke ist gleichzeitig mit der vorliegenden Schrift eine zweite Auflage erschienen, so daß das Ganze jetzt auch äußerlich als Ganzes vorliegt. Der Titel des neu hinzugekommenen Theils gibt genau an, was der Leser zu erwarten hat. Es ist eine kritisch historische Darstellung aller der Theorien, welche der schon in der altgriechischen Philosophie aufgestellten theistischen Weltanschauung entgegengesetzt worden und Geltung gewonnen haben. Zunächst weist der Verf. nach, daß es nur eine Verwechselung der Begriffe ist, wenn man, wie so häufig geschieht, dem Theismus den Atheismus als Gegensatz gegenüberstellt. Vielmehr könne vom Atheismus als einer Lehre oder Doctrin im Grunde gar nicht die Rede seyn. Denn die Idee Gottes als des in allen Beziehungen denkbar höchsten und vollkommensten Wesens enthalte keinen logischen Widerspruch. Es lasse sich mithin nicht nachweisen und sey auch noch von keinem Atheisten nachgewiesen worden, daß es keinen Gott geben könne, sondern nur, daß die vorgebrachten Beweise für sein Daseyn unhaltbar seyen. Gesetzt auch, dieser Nachweis gelänge, so würde doch nur folgen, daß die Frage, ob es einen Gott gebe, wissenschaftlich noch unentschieden sey, weder bejaht noch verneint werden könne: es würde immer noch die Möglichkeit offen bleiben, daß der mangelnde Beweis morgen oder übermorgen nachgeliefert werde. Der Atheismus, wenn er mehr seyn wolle als bloße Kritik, sey mithin nichts als eine willkürliche subjective Meinung. — Eine höchst dankenswerthe Zugabe zu diesem ersten Capitel ist der durchgeführte gründliche Nach-

weis, daß die Materialisten von Confession mit Unrecht noch immer von „atheistischen Völkerstämmen" reden, daß vielmehr bis jetzt noch kein völlig religionsloser Volksstamm aufgefunden worden, und daß insbesondre Sir J. Lubbock's Behauptungen und Nachweisungen in diesem Punkte auf Irrthum und Unkenntniß beruhen.

Der Hauptgegner des Theismus ist von jeher der Materialismus gewesen. Auch heutzutage ist es vorzugsweise die materialistische Doctrin und mehr noch die weit verbreitete materialistische Gesinnung, welche den Glauben an Gott entwurzelt, die Religion in ihren Grundfesten erschüttert. Gegen diesen Widersacher concentrirt daher der Verf. die volle Kraft seiner Defensive und Offensive. Er leitet seinen Angriff ein durch eine Darlegung der Gründe und Erwägungen, welche zu Gunsten des Materialismus sprechen und auf welche er seine atheistische Weltanschauung zu stützen gesucht hat, — eine Darlegung, die m. E. an Gründlichkeit, Klarheit und Plausibilität Alles übertrifft, was bisher von den Dogmatikern des Materialismus selbst vorgebracht worden. Der Verf. verfolgt sodann die materialistische Lehre in ihren verschiedenen Phasen und Fassungen durch die Geschichte der Philosophie im Orient und Occident, vom altchinesischen und indischen bis hinauf zum modernst englischen Materialismus (dem s. g. Securalism). In allen diesen Phasen und Fassungen widerlegt er ihn, sowohl in Betreff seiner Begründung wie in seinen Ergebnissen und Consequenzen, indem er zunächst zeigt, daß der Materialismus, so gewiß er nur auf einen einseitigen Empirismus (Sensualismus) sich stützen kann, so gewiß in keinem Sinne als „Monismus" sich fassen läßt, sondern unvermeidlich zu einem (im letzten Grunde schwankenden, zwiespältigen) Pluralismus von Stoffen und Kräften führt, und mithin das Bedürfniß des menschlichen Geistes nach Einheit und Harmonie im Grunde alles Daseyns auf keine Weise zu befriedigen vermag; indem er sodann zeigt, daß die modern-materialistische Welterklärung, obwohl auf eine Anzahl bloßer Hypothesen basirt, nicht nur die unbestreitbarsten Thatsachen des

Bewußtseyns, die Grundphänomene des psychischen Lebens nicht zu erklären vermag, sondern auch ungelöste Widersprüche gegen die Ergebnisse der physiologischen und psychologischen Forschung involvirt. Des Verf. Argumentation zeugt von so eindringendem Scharfsinn und ruht auf so gründlichen philosophischen wie naturwissenschaftlichen Studien, daß der überzeugenden Kraft seiner Argumente der unbefangene Forscher sich kaum wird verschließen können.

Schwieriger ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen dem Theismus und den verschiedenen andern Formen metaphysischer Weltauffassung und Welterklärung. Der Verf. erörtert zunächst in besonderen Capiteln die modernen Formen derselben, den (französischen) Positivismus, den (englischen) Secularismus und den (deutschen) Pessimismus, Doctrinen, die, obwohl im Grunde weder neu noch besser als früher begründet, sondern nur unter neue Titel gebracht und in moderner, gewandter, anziehender Darstellung vorgetragen, infolge ihrer inneren Verwandtschaft mit der materialistischen Richtung des Zeitgeistes Anhänger gefunden und in weiteren Kreisen Interesse erweckt haben. Nachdem der Verf. dieß nachgewiesen und die principielle Unhaltbarkeit derselben, die sich vergeblich unter der modernen Einkleidung zu verbergen sucht, dargethan hat, wendet er sich schließlich zu dem uralten Nebenbuhler des Theismus, dem Pantheismus. Auch ihn verfolgt er durch die verschiedenen Phasen und Fassungen, die er geschichtlich durchlaufen hat, und schließt mit einer kritischen Darlegung seiner modernen deutschen, französischen und englischen Formulirung. Dieselben Vorzüge, die wir seiner Erörterung der materialistischen Doctrinen nachzurühmen haben, zeichnen auch diesen zweiten Haupttheil seiner Schrift aus. Wir können daher nur wünschen, daß dem in jeder Beziehung beachtenswerthen Werke die herrschende Voreingenommenheit des Zeitgeistes für den einseitigen Realismus und Empirismus nicht den Weg versperre zu dem Ziele, das es verfolgt, zur Neubegründung und Neubelebung der theistischen Weltanschauung und damit wahrer Religiosität und Sittlichkeit.

Mit demselben Wunsche begleiten wir das Werk Prof. Bowne's, das, wie bemerkt, dasselbe Ziel verfolgt und nur in Betreff der Bahn, die es einschlägt, abweicht. Der Unterschied zwischen seinem und Flint's Werk besteht zunächst darin, daß er den Theismus nicht, wie meist geschieht, im Sinne einer Philosophie der Religion als Basis oder Stütze des religiösen Glaubens, sondern, alle Beziehung zur Religion bei Seite setzend, ihn nur faßt als wissenschaftliche Hypothese, welche, ganz wie die verschiedenen naturwissenschaftlichen Hypothesen in ihren Einzelgebieten, den Zweck hat, gleichsam als Universalhypothese das Weltganze als Ganzes, als gegebenes (erscheinendes) Object der wissenschaftlichen Forschung zu erklären. Diese Fassung des Begriffs ist die allein wissenschaftliche, philosophisch haltbare: der Theismus hat nur Anspruch auf wissenschaftliche Berechtigung und Geltung, soweit es gelingt nachzuweisen, daß er jenen Zweck erfüllt; er hat nur Anspruch auf alleinige wissenschaftliche Geltung, wenn es gelingt darzuthun, daß er jenen Zweck besser, befriedigender, haltbarer erfüllt als andre zu demselben Zweck aufgestellte Hypothesen. Auf dieß Ziel direct hinsteuernd, läßt der Verf. die historischen Nachweisungen und Erläuterungen, in denen Flint sich ergeht, fallen. Nachdem er dargethan, daß der (in England vorwaltende) s. g. Agnosticismus, d. h. die Versuche, auf die von skepticistischen Principien aus angeblich nachgewiesene Unmöglichkeit einer Erkenntniß Gottes den (geoffenbarten) Glauben zu basiren, die beabsichtigte Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion nur dadurch erreiche, daß er beide aufhebe, beginnt er seine Abhandlung mit einer Erörterung der fundamentalen Frage, was unter Erkennen und Wissen (knowledge) zu verstehen sey, und mit welchem Rechte der Skepticismus von jeher die Möglichkeit menschlicher Erkenntniß bezweifelt habe. Dieß erste Capitel erweitert sich, in seiner Verbindung mit den beiden folgenden über „Wissen und Glauben" und über die „Postulate wissenschaftlicher Erkenntniß", zu einer vollständigen, wenn auch nur skizzirten Erkenntnißtheorie. Das erkenntnißtheoretische Problem

ist bekanntlich die Cardinalfrage, um die sich die philosophische Forschung heutzutage dreht und im Grunde von jeher gedreht hat, weil von deren Lösung die Existenz der Wissenschaft und damit der Philosophie selbst abhängt. Je größer die Schwierigkeit seiner Lösung ist — für die schon die Thatsache zeugt, daß eine befriedigende allgemein anerkannte Lösung noch immer nicht gefunden ist, — um so mehr ist der Scharfsinn der Argumentation und die Präcision der Darstellung zu bewundern, durch die des Verf. Versuch sich auszeichnet. Auch ist der Ausgangspunkt und der Weg, den er eingeschlagen, m. E. der allein zum Ziele zu führen verspricht. Vielleicht indeß hätte Gang und Ergebniß seiner Erörterung (mit dem ich vollkommen übereinstimme) noch an Ueberzeugungskraft gewonnen, wenn er den die ganze Frage beherrschenden Fundamental- und Cardinalpunkt noch bestimmter hervorgehoben und stärker betont hätte. Nennen wir dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß nur dasjenige Denken ein Erkennen oder Wissen, von dem es uns gewiß und evident ist, daß sein Inhalt (das Gedachte) dem (realen) Seyn entspricht, und beruht alle Gewißheit und Evidenz auf der Denknothwendigkeit, d. h. auf dem Bewußtseyn, uns das Gedachte und das ihm entsprechende Seyn so und nicht anders denken zu müssen, so folgt unabweislich, daß unser Erkennen nach Form, Inhalt und Umfang ganz und gar davon abhängt, 1) ob und wie weit wir im Stande sind, ein Bewußtseyn von der Nothwendigkeit unserer Gedanken und ihrer Uebereinstimmung mit dem Seyn zu gewinnen und resp. dasselbe Bewußtseyn in Anderen zu erwecken; und 2) ob und in welchem Grade dieß Bewußtseyn ein klares, bestimmtes, unabweisliches ist. Der Skepticismus ist mithin principiell, in allen seinen Formen widerlegt, wenn die erkenntnißtheoretische Forschung ergibt, daß wir in der That denken müssen, daß es ein real objectives Seyn gibt und resp. daß dasselbe realiter so und so beschaffen sey. Denn was wir als seyend und resp. so seyend denken müssen, können wir nicht daneben als nichtseyend oder andersseyend denken. Diese Nothwendigkeit, weil sie die Unmöglichkeit des

Andersdenkens involvirt, schließt allen Zweifel schlechthin aus, da alles Zweifeln ja nur die Möglichkeit die Sache auch anders zu denken (anzuschauen, aufzufassen ꝛc.) ausdrückt. Je klarer, bestimmter, unabweislicher diese Denknothwendigkeit im einzelnen Fall unsrem Bewußtseyn (mittel= oder unmittelbar) sich aufdrängt, desto unerschütterlicher ist die Gewißheit, an unserm Denken in diesem Fall wahre Erkenntniß des Gedachten (Objects) zu besitzen. Diese Nothwendigkeit schließt aber nicht nur die Möglichkeit aus, daß das Gedachte anders seyn könnte als es gedacht wird (denn sein Andersseyn ist eben undenkbar), sondern auch die Möglichkeit, daß das Denken selbst anders seyn, weil anders denken könnte als es denkt. Denn wenn ich genöthigt bin, so und nicht anders zu denken, so vermag ich nicht zu denken, daß ich auch anders denken könnte, so wenig wie daß die Schwerkraft auch anders wirken könnte, als sie (nach ihrem bekannten Gesetze) wirkt. Denn geschähe dieß, so wäre sie nicht Schwerkraft, sondern irgend eine andre Kraft. Daher jene unleugbare Selbstgewißheit des Denkens, auf die Descartes die Philosophie gründete, und die auch der Skeptiker anerkennen muß, wenn er nicht seine Negation des Wissens selbst negiren will. Daher aber auch die ebenso unvermeidliche Anerkennung von Denkgesetzen und damit der Logik. Denn jede Kraft kann nur nach bestimmten immanenten Gesetzen wirken: nur wenn und soweit sie das thut, ist sie eine bestimmte von andern unterscheidbare Kraft, und eine schlechthin unbestimmte Kraft ist ebenso undenkbar wie das schlechthin Unbestimmte überhaupt. Die logischen Gesetze sind eben nur der Ausdruck jener immanenten Denknothwendigkeit, auf der alle Gewißheit beruht. Für alle Erkenntnißtheorie ist mithin die Logik die nothwendige Basis; und die erste Aufgabe, welche die Logik zu lösen hat, ist nothwendig der Nachweis, daß bestimmte Gesetze all unser Denken beherrschen und wie dieselben zu fassen seyen. —

Der Verf. erkennt dieß Alles vollkommen an, und stimmt auch darin mir bei, daß die logischen Gesetze und Normen in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit des Denkens liegen

und aus ihr sich ableiten lassen; nur die ausdrückliche Hervorhebung dieser erkenntnißtheoretischen Grundlage als solcher fehlt. Vielleicht indeß hat er es mit Recht vorgezogen, sie mehr durch concrete Reflexionen über unsre Denkacte, durch kritische Bemerkungen gegen andre abweichende Ansichten, durch Herbeiziehung von Beispielen aus den naturwissenschaftlichen Theorien, durch Hinweisungen auf ihre unbewußte und unwillkührliche Befolgung im praktischen Leben rc. zu begründen und zu erläutern. Denn seine Schrift ist nicht sowohl für den Philosophen von Fach geschrieben, als vielmehr für den Schüler der Philosophie und für jene zahllose Menge von s. g. Gebildeten, die es heutzutage für ein Haupterforderniß der „Bildung" halten, von den Ergebnissen und den Theorien der Naturwissenschaften Notiz zu nehmen, obwohl sie unfähig sind, dieselben zu verstehen und sie daher meist mißverstehen. Es ist mithin wiederum ein großer Vorzug seines Werks, daß er, nach einer scharfsinnigen Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die naturwissenschaftlichen Theorien einer eingehenden Kritik unterzieht, und darthut, daß sie alle nur Hypothesen sind, deren Mehrheit keineswegs auf volle Gewißheit und Evidenz Anspruch hat, von denen im Gegentheil viele bei genauer unbefangener Erwägung weniger gewiß und evident erscheinen als der Theismus, die Fundamentalhypothese zur Erklärung des Weltganzen. Ich mache beispielsweise aufmerksam auf seine Kritik des vielgepriesenen Beweises für die materielle Natur der Weltursache von Professor Tyndall, dem berühmten englischen Naturforscher, der zwar nicht viel Entdeckungen, aber desto mehr Worte (in populären Vorträgen und Schriften) über die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Theorien gemacht hat. Tyndall erklärt bekanntlich die Ansicht der „alten Materialisten", daß aus dem Begriff der Materie als einer Collection kleiner harter Klümpchen alle Phänomene sich erklären lassen, für „absurd, monströs, reif (fit) für den intellectuellen Galgen". Er beklagt, daß man allgemein noch immer an derjenigen Fassung des Begriffs der Materie festhalte, der nur für eine bloß mechanische Wirksam-

keit (for works on mechanics) genüge. Er behauptet, „daß vielmehr die Materie nur aus und mittelst der Beobachtung dessen, was sie thut, definirt werden könne", und daß daher, „wenn doch Leben und Gedanke recht eigentlich die Blüthe (flower) von Materie und Kraft sey, jede Definition derselben, welche Leben und Gedanken weglasse, unadäquat, wenn nicht unwahr seyn müsse". Und nachdem er allerlei „Wunder des Universums" aufgezählt hat, erklärt er demgemäß: „Ich definire die Materie als das mysteriöse Etwas, durch welches dieß Alles ausgeführt worden." — Der Verf. bemerkt zunächst, daß diese bei den Atheisten von Profession so besonders populär gewordene Definition nicht einmal neu, sondern nur der schon von Hobbes und den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts wieder aufgewärmte Hylozoismus der alten Griechen sey. Er widerlegt sie sodann mit unwiderstehlichem Scharfsinn. Denn für jeden Unbefangenen leuchtet ein, daß Tyndall's Ansicht aller Begründung entbehrt. Sein angeblicher Beweis, daß die Grundursache der Dinge materiell sey, besteht im Grunde nur darin, daß er jenem „Etwas", welches er selbst als „mysteriös" bezeichnet und damit dessen Natur und Wesenheit für unerkennbar erklärt, doch ohne Weiteres den Namen „Materie" gibt. Er übersieht offenbar, wie der Verf. nachweist, daß es die reinste Willkühr, ja im Grunde ein Widerspruch ist, den Atomen — die doch auch nach Tyndall die Grundelemente der Natur und aller materiellen Dinge sind — eine rein mechanische unter unabänderlichen Gesetzen stehende Wirksamkeit beizulegen, und doch hinterdrein dieselben Atome mit Leben und Gedanken, also mit den seelischen und geistigen Functionen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Erwägung und Willenskraft auszustatten. Damit ist der Begriff des Mechanismus — den die Naturwissenschaft bisher für alles materielle Geschehen festgehalten hat und festhalten muß, wenn ihre Forschungsmethode, ihre Ergebnisse und deren Begründung Geltung behalten sollen — aufgehoben und an dessen Stelle ein nicht bloß mysteriöses, sondern ein völlig unbegreifliches Etwas als Ursache der Natur-

erscheinungen gesetzt. In der That hat Tyndall, wie der Verf. darthut, damit daß er die Annahme eines intelligenten Schöpfers der Welt als unnöthig hinwegerklärt, die Allwissenheit in die Atome hineinerklärt, und um den einen Gott hinter und über den Atomen los zu werden, hat er die Atome selbst zu einer Schaar kleiner Götter gemacht! — Daß dieser schlechthin willkürlichen, unbegründeten, den Thatsachen in's Gesicht schlagenden Weltanschauung so viele „Gebildete" dennoch beistimmen, beweist nur, daß der Gottesgedanke ein unaustilgbares Element des menschlichen Geistes ist. —

Die Enge des Raums, an der meine philosophische Zeitschrift leidet, gestattet mir leider nicht, auf die übrigen Abschnitte von Bowne's Werk näher einzugehen. Ich muß mich begnügen, den für die verhandelten Fragen sich interessirenden Leser hinzuweisen auf seine ebenso scharfsinnige wie gründliche Kritik des naturwissenschaftlichen Satzes von der Erhaltung der Kraft und des naturwissenschaftlichen Begriffs von Stoff (Substanz) und Kraft (Wechselwirkung), und insbesondre auf seine durch dieselben Vorzüge ausgezeichneten Erörterungen der Begriffe Theismus und Pantheismus, des Verhältnisses Gottes zur Welt und der nothwendigen inneren Beziehungen der ethischen Ideen und Postulate auf die theistische Gottesidee, aus denen mit gleicher Nothwendigkeit die selbständige, vom Körper unterschiedene Existenz, die Substanzialität der Seele sich ergiebt. **H. Ulrici.**

The Method, Meditations, and Selections from the Principles of Descartes. Translated from the Original Texts. Sixth Edition, with a new Introductory Essay, by John Veitch, LL. D. Professor of Logic etc. London, Blackwood, 1879.

Daß ein Werk eine sechste Auflage erlebt, ist schon immer ein Zeichen seines Werths, wenigstens in England, wo das Parteiunwesen noch nicht so tief in die Philosophie eingedrungen ist wie bei uns. In der That ist diese Uebersetzung der Hauptschriften Descartes' in jeder Beziehung zu loben. Zunächst wegen der Genauigkeit und durchgängigen Richtigkeit, — einige zweifel-

hafte Stellen ausgenommen, — mit der sie den Text wiedergibt; sodann wegen der Sorgfalt, mit welcher der Verf. die verschiedenen Originalausgaben der übersetzten Werke benutzt hat, um nicht nur den Sinn, sondern auch die Ausdrucksweise Descartes' möglichst präcis zu reproduciren. Von der Schrift über die Methode hat er (mit Recht) die erste französisch geschriebene Ausgabe (von 1637) zu Grunde gelegt, aber sie auf's genauste mit der späteren lateinischen Uebersetzung desselben (von E. de Courcelles) verglichen, und ist dieser — die nach Descartes' Erklärung von ihm selbst revidirt und verbessert worden — überall gefolgt, wo sie durch größere Klarheit des Ausdrucks den Vorzug verdiente. Umgekehrt sind die Meditationes de prima philosophia und die Principia philosophiae ursprünglich lateinisch verfaßt, aber noch zu Descartes' Lebzeiten in's Französische übertragen und diese Uebersetzungen von ihm durchgesehen und corrigirt, so daß sie für Originalausgaben gelten können. Hier also empfahl es sich, die lateinischen Ausgaben zu Grunde zu legen und von den französischen Uebersetzungen die Zusätze und Abänderungen in den Text, resp. in Anmerkungen ein- und beizufügen. Dieß Verfahren hat Prof. Veitch wiederum mit großer Genauigkeit durchgeführt. Dem Leser wird dadurch die langweilige Mühe der Vergleichung der verschiedenen Ausgaben erspart.

Die treffliche Uebersetzung ist aber auch noch mit sehr dankenswerthen Zugaben ausgestattet. Zunächst mit einer einleitenden Abhandlung, in welcher der Verf. Lebensgang, Charakter und Werke Descartes' und im Anschluß daran den Zustand der Philosophie vor seinem Auftreten schildert. Darauf folgt eine Darlegung und kritische Erörterung der Grundgedanken Descartes', insbesondre seines bekannten cogito ergo sum, seines an dasselbe sich anlehnenden Kriteriums der Wahrheit, seiner Fassung des Ichs im Verhältniß zur materiellen Welt und den angeborenen Ideen. Den Schluß bildet die Uebersetzung und Erörterung der kritischen Bemerkungen Hegel's über Descartes' Grundgedanken, die Hegel's unrichtige Auffassung derselben nachweist und in eine — m. E. treffende — Kritik des Hegel'schen

Systems selbst ausläuft. Zu diesem Schlußcapitel bahnt sich der Verf. den Weg durch eine Darlegung zunächst der Beziehungen zwischen Descartes und seinen beiden bedeutendsten Nachfolgern Malebranche und Spinoza, und sodann der weiteren Entwickelung, welche der Cartesianismus in der von Spinoza eingeschlagenen Richtung nahm. — Wenn man auch mit dem reichen Inhalt dieser einleitenden Abhandlung, die überall eine gründliche Kenntniß der deutschen Werke zur Geschichte der Philosophie und der deutschen Philosophie überhaupt bewährt, nicht bedingungslos einverstanden seyn kann, so erleichtert und fördert sie doch das Verständniß von Descartes' System in anerkennenswerthem Maaße. Noch besser vielleicht dienen diesem Zwecke der beigefügte „Appendix" über das Daseyn Gottes und die erläuternden Anmerkungen, in denen der Verf. den Sinn einzelner schwieriger Stellen der übersetzten Schriften klar zu legen sucht. Auch sie geben Zeugniß von der gründlichen Gelehrsamkeit und dem hervorragenden Scharfsinn des Verfassers.

H. Ulrici.

Kant in Italien.

Emanuele Kant. Per Carlo Cantoni, Professore di Filosofia all' Università di Pavia. Vol. I: La filosofia teoretica. Milano, Brigola, 1879 (532 S. 8).

Das Werk, das unter diesem einfachen Titel sich präsentirt, ist nicht bloß, wie man danach meinen könnte, eine Biographie und Charakteristik Kant's, sondern eine ausführliche Darstellung zunächst seiner theoretischen Philosophie, der in einem zweiten Bande die Darstellung der praktischen folgen soll. Es versteht sich von selbst, daß das voluminöse Werk nicht für uns Deutsche, sondern für die Italiener geschrieben ist. Es soll, wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, eine „große Lücke" in der philosophischen Literatur Italiens ausfüllen, die zwar eine Anzahl guter, historischer wie kritischer Schriften über Kant's Philosophie besitze, der aber eine „vollständige Darlegung (esposizione) der Lehren des großen Philosophen" bisher noch mangele. Die unabweisliche Aufgabe, die damit der italienischen Philosophie gestellt sey, zu

lösen, sey der Zweck seiner Arbeit. Ob ihm dieß gelungen sey, d. h. ob sein Werk die italienischen Bedürfnisse und Anforderungen befriedigen werde, haben natürlich die Italiener zu entscheiden. Unser Interesse an ihm ist ein andres. Bekanntlich ist unsrer Zeit Kant ein quasi redivivus, ein Autor und Lehrer, der nicht nur eine Stimme und ein Auditorium hat, sondern vielleicht eine größere Wirkung übt als die berühmtesten oder doch gelesensten unsrer lebenden Philosophen. Nicht nur werden seine Hauptwerke in kritisch gereinigten, mit philologischer Akribie behandelten Texten neu herausgegeben, sondern es hat auch um ihn eine neue zahlreiche Schule sich gesammelt, die nicht nur auf ihn zurück-, sondern auch von ihm ausgeht und sich selbst als Neukantianer bezeichnet. Ihr treten — wie es in einer Zeit der Gegensätze und Widersprüche, der Parteiung und Auflösung nicht fehlen kann — andre Richtungen und Tendenzen gegenüber, die theils über ihn hinaus, theils hinter ihn zurückstreben, aber, mögen sie ihn bekämpfen oder auf ihn sich stützen, doch um ihn wie um ihren Angelpunkt sich drehen. Kurz überall steht er im Vordergrunde der Discussion, und die heftigen Angriffe, denen er — besonders von dem modernen Empirismus und Naturalismus — ausgesetzt ist, zeugen nur für die Festigkeit und Wichtigkeit seiner Position. — Unter diesen Umständen erweckt es ein besondres Interesse, von einem so berufenen und urtheilsfähigen Ausländer wie Prof. Cantoni — der durch seine historisch-kritischen Schriften über G. B. Vico und G. Ferrari, seinen Corso elementare di filosofia ꝛc. einen klangvollen Namen sich erworben, — Kant und seine Philosophie nach Geist und Charakter, Tendenz und Ziel, Geschichte und Bedeutung dargelegt und beurtheilt zu sehen. Schon aus der Vorrede läßt sich entnehmen, und jeder Abschnitt bestätigt es, daß der Verf. nicht nur Kant's Werke aus gründlichstem Studium kennt, sondern auch mit seinen Vorläufern und Nachfolgern, also mit der Entwickelung der deutschen Philosophie bis auf die Gegenwart bekannt ist. Auch um die oben erwähnten, neuerdings so viel erörterten Streitfragen über Werth und Bedeutung der

Kantischen Philosophie — bei denen man dieselbe sehr mit Unrecht, wie er seinerseits mit Recht bemerkt, als bloßen „Kriticismus“ zu fassen und zu behandeln pflegt, — hat er sich bekümmert, erklärt indeß ausdrücklich, daß er sich nicht befähigt und nicht veranlaßt finde, auf sie näher einzugehen und eine Entscheidung derselben zu versuchen, daß er vielmehr „bei der so großen Schwierigkeit seines Unternehmens sich vorgesetzt habe, Alles bei Seite zu lassen, was ihn abziehen könnte von seinem Ziele: di conoscere e far conoscere la mente di Kant quale essa fu veramente, und diese vera mente nur seiner eignen Prüfung und Kritik zu unterziehen“. Aber gerade durch diese Selbstbeschränkung gewinnt sein Werk ein um so größeres Interesse für uns. Es begegnet uns ja oft genug, namentlich in Zuständen der Erregung, daß wir übersehen, was einem fremden Auge nicht entgeht, und mich dünkt, daß hier in Betreff mehrerer jener Streitfragen ein solcher Fall vorliegt. Die Enge des Raums gestattet mir leider wiederum nicht, die Punkte, die ich im Auge habe, aufzuführen und zu discutiren. Ich muß mich begnügen, das Studium des Werks nicht nur den Alt- und Neukantianern, sondern auch ihren Gegnern zu empfehlen: ich hoffe, es wird nicht nur ihr Interesse erregen, sondern ihnen noch etwas mehr gewähren. —

Im Verhältniß eines ergänzenden Anhangs zu ihm steht die Abhandlung von

Giacomo Barzellotti: La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania. Roma, Barbèra, 1880.

Der Verfasser, ebenfalls Professor und hervorragender Vertreter der neu aufgeblühten italienischen Philosophie, hat durch mehrere Schriften bereits bewiesen, wie vertraut er mit der deutschen Philosophie, auch der Gegenwart ist. Seine Abhandlung beschäftigt sich ebenfalls mit Kant, aber mehr mit dem Kant redivivus, d. h. mit jener neuen Schule, die mehr an seinen Namen als an seine Philosophie sich anlehnt. Die von ihr ausgegangene Bewegung und ihre Beziehungen zu andern Richtungen sucht er darzulegen und Das, was sie mit Kant

und unter einander verbindet nachzuweisen. Zu diesem Behufe nimmt er in einer historisch kritischen Skizze Bezug auf die Schriften von E. Zeller (Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnißtheorie), H. Cohen (Kant's Theorie der Erfahrung), F. A. Lange (Geschichte des Materialismus), K. Dieterich (Philosophie und Naturwissenschaft — Kant und Newton — Kant und Rousseau), A. Riehl (Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft), Du Bois-Reymond (Ueber die Grenzen des Naturerkennens), W. Wundt (Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart — Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften) und H. Helmholtz (Populäre wissenschaftliche Vorträge — Das Denken in der Medicin — Die Thatsachen in der Wahrnehmung). Das Ergebniß seiner Erörterungen läuft auf den Satz hinaus: „Wenn auch die Neukantianer differiren in Betreff der neuen von Reinhold ausgegangenen und von Schopenhauer wieder aufgenommenen Reduction der Kategorien, so stimmen doch alle überein in dem Punkte, den er (der Verf.) mehrmals als das Wesentliche der Kritik bezeichnet habe, in der Annahme nämlich, daß wenn die Gränzen des menschlichen Wissens sich messen (commisurano, parallel laufen) mit denen der möglichen Erfahrung, es conditio sine qua non jeder Erfahrung ist, daß die ursprüngliche attitudine (Disposition, Anlage, Stellung) unsres Denkens dahin geht, die empirischen Materialien in eine objective und nothwendige Ordnung zu bringen. Die Möglichkeit, diese Ordnung durch Klassificiren, Generalisiren, Abstrahiren, Schließen und Folgern — was das Thun jeder Wissenschaft ist — zu concipiren, hängt in ihren sozusagen materialen Bedingungen von dem Modus ab, in welchem die Beziehungen und Verhältnisse der Dinge zu einander und zu uns auf dieselbe gleiche Weise (constantemente) unserem Denken mittelst der Sinne sich darbieten, während sie in ihren formalen und logischen Bedingungen abhängt von der Nothwendigkeit und Unveränderbarkeit, welche wir in ihnen wiedererkennen (ravvisiamo)." Ich stimme diesen Sätzen

des Verf. im Wesentlichen bei, aber sie bleiben unklar und unverständlich, so lange nicht nachgewiesen ist, warum und inwiefern die conditio sine qua non aller Erfahrung jene ursprüngliche attitudine unsres Denkens sey, und wie wir im Stande seyen, die constanten Verhältnisse und Beziehungen der Dinge zu einander und zu uns mittelst der Sinne zu erfassen und in ihnen die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit, die der Begriff der Ordnung fordert, zu erkennen oder wiederzufinden. Denn das Constante, das Nothwendige, Unveränderliche vermögen wir ja weder zu sehen noch zu hören noch zu riechen, zu schmecken, zu tasten. Jener Nachweis ist aber bis jetzt nicht geliefert worden, weder von den Neukantianern im engern Sinne noch von der s. g. „wissenschaftlichen" Philosophie oder der physiologischen (naturwissenschaftlichen) Psychologie. — Ich glaube ihn in meiner Logik und Erkenntnißtheorie erbracht zu haben; aber da dieselbe nicht auf rein empiristischer naturwissenschaftlicher Basis ruht, wird sie ignorirt oder ohne Weiteres, ohne Erwägung und Widerlegung verworfen.

H. Ulrici.

Filosofia del Diritto, per Vinc. Lilla, Professore pareggiato etc. di Napoli. Parte generale. Napoli, Jovene, 1880.

Gegenüber dem unerfreulichen Anblick, den das Gebiet der modernen deutschen, englischen und französischen Philosophie jedem schärfer blickenden Auge darbietet, ist es eine sehr erfreuliche Erscheinung, daß die italienische Philosophie im Allgemeinen dieselbe Richtung verfolgt, welche unsre deutsche Philosophie, bevor sie von der materialistischen Gesinnung der Zeit und dem einseitigen Empirismus der Engländer angesteckt wurde, eingeschlagen und festgehalten hat. Prof. Lilla schließt sich in seinen philosophischen Grundanschauungen, Motiven und Zielpunkten den Mitarbeitern der bekannten und mit Recht hochgeschätzten, vom Grafen Mamiani gegründeten Zeitschrift: La Filosofia delle scuole Italiane an, welche seit c. 20 Jahren vorzugsweise die neuerblühte italienische Philosophie repräsentirt. Wie in ihr eine idealistische, aber nicht auf abstrakte Specula-

tion, sondern auf feste sichere Thatsachen gegründete Richtung und damit das Streben nach einer Vermittelung der Gegensätze des s. g. Idealismus und Realismus vorwaltet, so sucht der Verf. die Rechtsphilosophie auf denjenigen Punkt zu basiren, in welchem jene Gegensätze, scharf und richtig gefaßt, sich begegnen und zur Einheit zusammengehen. Denn was er „die Natur des Menschen" nennt, aus der er den Begriff des Rechts und die Gliederung desselben wie die Principien der Rechtsverwaltung herzuleiten sucht, ist keineswegs begrifflich identisch mit Dem was die Naturwissenschaften Natur nennen, auf welche der moderne Empirismus sich stützt. Was der Verf. darunter versteht ist in erster Linie die ethische Seite des menschlichen Wesens, die allerdings mit der naturwissenschaftlichen Natur, der Leiblichkeit des Menschen, in engster Verbindung und steter Wechselwirkung steht, so daß das Recht nach Ursprung, Inhalt und Gliederung auch auf diese zweite (im engern Sinne natürliche) Seite des menschlichen Wesens sich bezieht. Aber da die ethische Seite ihrer Natur nach dazu bestimmt, darauf angelegt ist, über die sinnlich leibliche Seite eine wenn auch beschränkte Herrschaft zu gewinnen, und da es im Begriff des Rechts liegt, als eine Macht und bestimmende Norm über das praktische Verhalten des Menschen sich geltend zu machen und anerkannt zu seyn, so kann das Recht nur als ein Factor der ethischen Seite des menschlichen Wesens gefaßt und nur aus ihr abgeleitet werden.

Es gereicht mir zu besondrer Genugthuung, daß der Verf. in diesen seinen Grundanschauungen mit meiner Auffassung und Begründung der Rechtsphilosophie, wie ich sie in meiner Schrift: Grundzüge der praktischen Philosophie, Thl. I, das Naturrecht (1873) entwickelt habe, übereinstimmt. Die Differenzpunkte zwischen ihm und mir sind entweder nur formaler Art oder betreffen nur Einzelheiten und unwesentliche Modificationen, welche darzulegen und zu discutiren mir leider die Enge des Raums verbietet. Nur einen zwar nicht fundamentalen, aber immerhin gewichtigen Differenzpunkt muß ich indeß doch einer kurzen Er-

örterung unterziehen. Bei der Basirung des Rechts auf die Ethik und damit auf die moralischen Principien identificirt der Verf. den Begriff des Rechts (diritto) mit dem des Gerechten (giusto), das er mit Recht als ein integrirendes Moment der ethischen Grundidee des Guten faßt. Beide Begriffe stehen zwar in enger unlösbarer Beziehung zu einander: mit der Auflösung dieser Beziehung würde der juristische Begriff des diritto seine ethische Würde und Bedeutung verlieren. Aber zugleich besteht zwischen dem Recht im engern Sinne, dem juristischen Recht, und der moralischen Gerechtigkeit ein bedeutsamer Unterschied, der nicht übersehen, sondern nachdrücklich hervorgehoben werden muß, weil auf ihn ein wesentliches Moment des juristischen Rechtsbegriffs beruht. Das juristische Recht, in dessen Begriffe als nothwendiges Moment die Bestimmung liegt, als Gesetz das praktische Verhalten der Menschen zu regeln und somit Handlungen zu gebieten und resp. zu verbieten, vermag diese Aufgabe nicht zu lösen, wenn ihm nicht eine Macht zur Seite steht, welche die Geltung und die Befolgung des Gesetzes durch äußere Gewaltmaßregeln zu erzwingen vermag. Aber daß die Einsetzung und Ausübung einer solchen zwingenden Macht berechtigt sey, muß aus dem Begriff des (juristischen) Rechts selbst dargethan werden, weil ja an sich Recht und Gewalt sich begrifflich widersprechen. An diesem nothwendigen Nachweis sind bis jetzt die Versuche (z. B. Krause's und seiner Schüler, Trendelenburg's u. A.), die Rechtsphilosophie auf die Ethik (Moralphilosophie) zu gründen, gescheitert. Auch dem Verf. ist es m. E. nicht gelungen, das Problem befriedigend zu lösen. Auch bei ihm bleibt im Grunde der Widerspruch stehen, daß das Recht, wenn es an sich mit der (sittlichen) Gerechtigkeit unterschiedslos zusammenfällt, eben damit alle Zwangs- und Gewaltthätigkeit begrifflich ausschließt. Denn die Moralität hat an sich keine unmittelbare Beziehung zum (äußern) Thun und Lassen des Menschen; ihre Gesetze und Normen betreffen nur den Willen und seine Motive und Zielpunkte, und nur weil und soweit der Wille in Wort und That sich äußert, beziehen

sie sich mittelbar auch auf die von ihm ausgehenden Handlungen. Wie diese Handlungen, die ja auch durch die gegebenen (äußern) Umstände und Verhältnisse bedingt sind, in Betreff ihrer Ausführung, ihrer Wirkungen und Folgen ausfallen, ist moralisch gleichgültig. Die Moralität aber schließt jeden Zwang schlechthin aus; ein irgendwie erzwungener Willensentschluß ist kein moralischer Act: die Freiheit des Willens, die Selbstbestimmung und Selbstentscheidung nach freigewählten Motiven und Zielpunkten für oder wider die sittlichen Principien ist eine so nothwendige fundamentale Bedingung der Moralität, daß ohne sie von Moralität und moralischem Handeln nicht die Rede seyn kann. Wie es daher des Menschen Pflicht ist, durch freien Entschluß den sittlichen Gesetzen und Principien Folge zu leisten, so ist es auch sein gutes (juristisches) Recht, zu fordern, daß diese Freiheit nicht nur ausdrücklich anerkannt, sondern er auch in der Ausübung derselben gegen Eingriffe und Störungen geschützt werde. Ja dieses Recht ist, wie ich dargethan zu haben glaube, im Grunde das (juristische) Grundrecht, d. h. der Grund, die Nothwendigkeit und die Berechtigung für die Ausstattung des Rechts mit jener Zwangsgewalt in Betreff des äußern Thuns und Lassens der Menschen. Denn diese Zwangsmacht und damit das juristische Recht selbst hat m. E. eben nur den Zweck, die äußern Bedingungen, unter denen allein moralisches Wollen und Handeln und damit die sittliche Entwickelung und Vervollkommnung der Menschheit — an welche die Erreichung des Ziels und Zwecks des menschlichen Daseyns gebunden ist — fest und sicher zu stellen. — Der geehrte Hr. Verf. würde mich zu verbindlichem Dank verpflichten, wenn er diese meine Auffassung von dem Unterschiede, der zwischen dem juristischen Recht und der moralischen Gerechtigkeit und damit zwischen Recht und Moralität überhaupt besteht, einer eingehenden Kritik, resp. Widerlegung würdigen wollte.

H. Ulrici.

Paul Hohlfeld: Die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart. Von der philosophischen Facultät der Universität Jena gekrönte Preisschrift. Jena, Costenoble, 1879.

Der Verf. hat bereits durch seinen Artikel „Ueber Zeller's Darstellung des Krause'schen Systems" (Bd. 72 dieser Zeitschrift) gezeigt, daß er nicht bloß ein begeisterter Anhänger, sondern auch ein gründlicher Kenner der Krause'schen Philosophie ist. Die vollkommene Erfüllung dieses ersten unerläßlichen Erfordernisses für den Geschichtsschreiber der Philosophie ist die Glanzseite dieser neuen umfassenden Darstellung des Krause'schen Systems, welche nicht bloß den historischen Zusammenhang desselben, sondern auch seine Bedeutung für die Gegenwart, und nicht bloß Krause's philosophische Ideen, sondern auch seine auf das praktische Leben gerichteten Bestrebungen darlegt. Der Lichtseite fehlt indeß, wie gewöhnlich, auch nicht die Schattenseite. Die Abhandlung des Verf. leidet an denselben beiden Grundmängeln, welche der Krause'schen Philosophie anhaften und die allgemeinere Anerkennung ihres Werthes als philosophischen Systems gehindert haben. Krause hat bekanntlich die Fülle seiner bedeutsamen, oft tiefsinnigen Ideen in einer so ungewöhnlichen, absonderlichen Sprache vorgetragen, daß dadurch das Verständniß derselben in hohem Maaße erschwert wird. Der Verf. hätte daher sicherlich wohlgethan, wenn er diesen krausen Styl soweit wie möglich in einfaches, gebräuchliches Deutsch übersetzt hätte. Statt dessen giebt er im Allgemeinen nur Auszüge aus Krause's Schriften, die zwar die leitenden Gedanken in treffender Auswahl und in kurzen, wohl gegliederten Sätzen, aber meist in Krause'scher Ausdrucksweise wiedergeben. — Diesem formalen Mangel steht ein materialer zur Seite. Krause's Philosophie trägt insofern ein dogmatisches Gepräge, als er die Berechtigung und wissenschaftliche Gültigkeit seiner leitenden Gedanken, seiner Grundbegriffe und Grundsätze nicht darzuthun sucht, sondern sie einfach hinstellt, als verstände sich ihre Wahrheit und Richtigkeit von selbst. Er erklärt zwar (Abriß der Logik ꝛc. S. 3),

„das Wissen sey das vollkommene Erkennen, welches sachlich (objectiv) wahr, und subjectiv (ingeistig) sicher oder gewiß ist", aber er sagt uns nicht, worin die Sicherheit oder Gewißheit bestehe, worauf sie beruhe, und wie wir dem Skepticismus gegenüber darzuthun vermögen, daß unser vermeintes Wissen wahres Wissen, sichere Erkenntniß des Objectiven sey. Er beginnt vielmehr seinen „Abriß des Systems der Philosophie" mit den Worten: „Es wird vorausgesetzt, daß ursprünglich Eine Erkenntniß, Eine Wahrheit sey u. s. w.", also mit einer bloßen Hypothese, deren Berechtigung nachzuweisen war. Und nicht viel mehr als eine bloße Voraussetzung ist es, wenn er weiter behauptet, daß der rechte Anfang der menschlichen Wissenschaft die Selbsterkenntniß des Geistes (das Ich) sey, und daß das Ich „sich finde" als ein selbes, ganzes Wesen, als bestehend aus Geist und Leib u. s. w. Denn der Skepticismus leugnet die Selbsterkenntniß des Geistes, und wie das Ich „sich finde", kann wissenschaftlich nur von Bedeutung seyn, wenn nachgewiesen ist, daß dieß „Sichfinden" eine Thatsache des Bewußtseyns sey, und daß und warum wir auf s. g. Thatsachen (deren Begriff erst noch festzustellen war) uns zur Begründung menschlicher Wissenschaft zu berufen berechtigt seyen. — Aehnlich verfährt der Verfasser. In der Vorrede (S. XII) spricht er die „unerschütterliche Ueberzeugung" aus, „daß die Krause'sche Philosophie die wahre Philosophie sey, so sicher wie Mathematik, nur vollendeter in der Form", und fügt hinzu (S. XIII), „alle Versuche, eigene philosophische Systeme aufzustellen, ohne das Krause'sche gründlich zu kennen, könne er nur als Zeit- und Kraftvergeudung und als Ausfluß der Eitelkeit ansehen". Diese seine persönliche Ueberzeugung kann ja möglicher Weise vollkommen berechtigt seyn, aber auf wissenschaftliche Bedeutung könnte sie doch nur Anspruch machen, wenn sie nicht bloß ausgesprochen, sondern auch begründet und bewiesen wäre. **H. Ulrici.**

Zu Herrn Prof. E. Pfleiderer's Recension meiner „Hume-Studien". Von A. Meinong.

Es mag zweifelhaft seyn, ob der in Rede stehende Aufsatz im 76. Bande dieser Zeitschrift (p. 248—262) für eine Recension oder für eine Oratio pro domo gelten soll; spricht sein Ort für das Erstere, so Ton und Inhalt um so beredter für das Letztere. Jedenfalls aber ist der Verf. desselben, wie Solches ja öfter geschieht, von der Vertheidigung zum Angriff übergegangen, namentlich hat er Einiges über meine Persönlichkeit sagen zu müssen geglaubt, was mich zwingt, hier, ehe ich unsere Hauptdivergenzpunkte kurz beleuchte, im Allgemeinen zu bemerken:

1) daß es mir wenig billig scheint, wenn der Referent seinen Unmuth über die ihn nicht befriedigende Aufnahme seines Buches über Hume (vgl. a. a. O. p. 258, 262) an mir ausläßt, der daran sicher unschuldig ist.

2) daß indirecte Verdächtigungen, wie die „Tendenzsündlein" p. 249 oder die „modischen Tagesmeinungen" p. 258 besser unterbleiben, weil sie zwar den Willen documentiren, zu verletzen, daneben aber die Vermuthung nahelegen, daß eine schickliche Gelegenheit dazu doch nicht recht aufzubringen sey.

3) daß der Ref. sehr im Irrthum ist, wenn er glaubt, daß wir außerhalb des „Reiches" in Sachen „handgreiflich ungerechtfertigter Anfechtungen" mehr „Spaß verstehen" als irgendwer „im Reich", zumal wenn dabei unsere wissenschaftliche Ehrenhaftigkeit in Frage gestellt wird. Ich möchte daher den Herrn Ref. ein für allemal und auf das Bestimmteste ersucht haben, wenn er je noch einmal eine Arbeit von mir einer Besprechung würdigen sollte, dabei meine Persönlichkeit aus dem Spiele zu lassen. Es ist gewiß leicht, sich über Neuheit, Bedeutung, selbst Richtigkeit eines Ergebnisses eigener Forschung zu täuschen, und ich werde für Berichtigungen von Seiten eines mit Recht so hochgeachteten Gelehrten, wie E. Pfleiderer, sicherlich jederzeit dankbar seyn — nicht aber für Ermahnungen in Betreff der „affectation de nouveauté et d'originalité" (p. 262), die völlig außer seiner Competenz liegen und überdies ganz wirkungslos bleiben müssen, da mir die wichtigste Vorbedingung jeder Besserung abgeht: die Einsicht, gefehlt zu haben. Ich bin mir im Gegentheile bewußt, nur niedergeschrieben zu haben, was ich für wahr hielt, und will's damit auch in aller Zukunft nicht anders halten, so lange ich einen Gedanken denken und einen Finger rühren kann.

Nun zu den sachlichen Controverspunkten. Sollten dem Leser nicht alle wichtig genug erscheinen, so kann ich diesem Bedenken nur mit dem Hinweis begegnen, daß sie fast ausschließlich den Gegenstand des in Rede stehenden Referats bilden.

1) Meine Entgegenstellung von abstract — concret und allgemein — individuell findet zwar Pfl.'s Beifall nicht, indeß sie „mag am Ende richtig seyn", bei „scrupulös strengem Sprachgebrauch", — d. h. also, sie ist richtig ohne Clausel, da es auf strenge Terminologie nirgends mehr ankommt als in der Philosophie. Da nun aber jedenfalls alle Allgemeinbegriffe abstract sind, so folgert Pfl. daraus mit Recht, „daß jeder Leugner der abstracten nicht minder die Allgemeinbegriffe leugnen muß" (p. 250) — aber doch nur, sofern derselbe die obige Prämisse zugibt. Wenn ich daher behauptet habe, Berkeley und Hume leugnen zwar abstracte, doch nicht allgemeine Ideen, so ist das vorerst weder

eine „fast hartnäckige Marotte" noch eine „subjective Liebhaberei", sondern eine These wie jede andre, die wahr oder irrig seyn kann, — freilich aber eine, die sich gegen eine Ansicht Pfl.'s wendet. Hält man indeß fest, daß Allgemeinheit („scrupulös" gesprochen) nur den Umfang betrifft, also eine Relation des Allgemeinbegriffs zu Individualien, unangesehen, auf was diese Relation beruhen mag, so wird man sich nicht verhehlen können, daß es eben das Phänomen der Allgemeinheit ist, das die beiden Denker zu erklären suchen, somit nicht wohl bestreiten können. Ihr Sprachgebrauch freilich, der nicht „scrupulös" ist, kann darüber nicht entscheiden; über ihn habe ich aber auch keine Behauptung aufgestellt. — Wo die „fatale Confusion", die „Fülle von handgreiflichen Widersprüchen", die „größte sachliche Verwirrung" stecken mag, die meine „Marotte" zur Folge haben soll, hat Pfl. anzugeben unterlassen.

2) Da meine Aufstellung über die Täuschung Hume's und seiner Historiographen in Betreff Berkeley's Ansicht ganz unmißverständlicher Weise nur auf den Antheil der Worte an der Bildung allgemeiner Ideen ging, in diesem Sinne aber von Pfl. zugestanden wird (freilich in der nicht ganz gewöhnlichen Form: es lasse sich darüber „am Ende streiten, wenn man durchaus will" p. 253), so kommen von Pfl.'s Bemerkungen zu diesem Punkte nur die in Betracht, welche die Bedeutung des von mir constatirten Verhältnisses zwischen Berkeley und Hume in Frage stellen. Und hier begegnet sich meritorisch die Ansicht Pfl.'s mit der eines englischen Recensenten, dessen Besprechung übrigens durch ihre sachliche Haltung sehr vortheilhaft von der vorliegenden absticht; mit Recht erschien schon diesem meine oder besser J. St. Mill's Definition des Wortes „Nominalismus" als die angreifbare Stelle, und ich habe natürlich keinen Anstand genommen, in einer Erwiderung („Modern nominalism" in Mind XIII) die unstatthafte Enge dieser Definition einzuräumen.

3) Um zu motiviren, weshalb ich auf S. 40 meiner Arbeit eine fast seitenlange Stelle aus Hume einfach übersetzte, statt, wie sonst, nur das Wichtige in freiem Referat vorzuführen, bemerkte ich S. 55, daß ich die Stelle eben nicht verstanden hätte, auch nicht mit Hülfe von Jodl's oder Pfl.'s „ziemlich cursorischer" Darstellung. Nähere Beleuchtung der Schwierigkeiten ergab, daß man über sie „zwar leicht hinwegspringen", sie „jedoch unmöglich durch Interpretation beseitigen kann" (p. 58). Da es Pflicht jeder Darstellung ist, in letzterer Hinsicht das Möglichste zu thun, konnte ich unmöglich Versuche tadeln wollen, wie ich eben selbst einen, freilich erfolglos, gemacht. Ich begreife daher vollkommen, daß Pfl. „nicht genau" sieht, gegen wen der Schluß der eben citirten Bemerkung geht. Das „Hin-

wegspringen" dagegen betrifft natürlich die „cursorischen Referate", doch nicht wegen ihrer Kürze oder wegen zu wenig detaillirter Kritik, sondern weil ich meinte, daß man jeder Darstellung anmerken solle, ob der Darsteller den Autor verstanden zu haben glaube oder nicht. Erblickt Pfl. hierin einen Beweis von „noch wenig litterarischer Erfahrung" (p. 257), so ist es für mich natürlich sehr betrübend, daß ich mich auch heute noch, also 3 Jahre später, hierin nicht erfahrener fühle.

4) Mein „naiver litterarischer Rath" scheint Pfl. besonders nahe gegangen zu seyn, und doch ist sicher nie eine Vertheidigung gegenstandsloser gewesen als in diesem Fall. Pfl. hat gewiß volles Recht zu erwarten, daß niemand über Hume schreibe, ohne sein Buch eingehendst zu berücksichtigen, aber darum wird man doch nicht immer und ausschließlich an Pfl. denken müssen. Es gibt ja wohl noch einige „Geschichtschreiber der Philosophie" und es werden darunter leicht mehrere zu finden seyn, auf die meine Bemerkung paßt. Jedenfalls kann ich historisch treu berichten, daß ich beim Niederschreiben derselben nicht an Pfl. gedacht, überhaupt kein besonderes Gewicht auf sie gelegt habe, sonst hätte ich sie individueller gefaßt. Die Kunst, mit verdeckten Anspielungen zu operiren, in der wir's den Frauen kaum je gleichthun werden, schien mir wenig geeignet zu wissenschaftlicher Polemik. Wenn ich daher gegen irgend wen etwas auf dem Herzen habe, so pflege ich es an dessen deutliche Adresse zu richten, — selbst wenn er E. Pfleiderer heißt, und wie ich jetzt weiß, über dergleichen sehr böse werden kann.

Uebrigens scheint die ganze auf S. 259 der Recension citirte Stelle arg mißverstanden worden zu seyn. Sonst wäre vor Allem der Vorwurf, ich hätte die Lösung der Auflagenfrage nicht vorwärts gebracht (p. 260 f.), unterblieben, da ich doch nur Material dazu beizubringen erklärt hatte (speciell die Vermuthung, daß ich von der Abstractionstheorie in der 2. Auflage nichts wisse (p. 261), beruht wohl auf dem erst zu beweisenden Satze, daß man Alles sagt, was man weiß). Ferner hätte Pfl. bemerkt, daß an der Stelle, die des „endlichen, dann aber auch abschließenden" Austrages der Sache gedenkt, kein Wort darauf hinweist, ob ich diese Lösung zu ermitteln hoffe. Die „Interlinearübersetzung", welche von da auf die „mehr als naive Betonung und Hervorhebung der eben begonnenen Humedurchforschungen des Verf." führte (p. 261), würde also doch etwas „Mühe und Zwang" erfordern. Richtig aber ist die Vermuthung, daß darüber „Meinong selbst stutzig werden" müßte; jedenfalls erhellt daraus, daß nach der Ansicht Pfl.'s hier mehr Unverstand als böser Wille meinerseits im Spiele ist, und ich weiß nur nicht, wie er mir jenen ethisch imputiren kann.

Es sey mir gestattet, diese Bemerkungen mit einem Blick in die Zukunft zu schließen. Sollte eine eventuelle Duplik Pfl.'s zu dieser Replik sich ebenso verhalten wollen, wie seine Vertheidigung zu den wenigen und gewiß harmlos stylisirten Notizen, welche dieselbe anregten, so müßte wohl etwas zu Stande kommen, was selbst in unserer an „Pikanterieen" dieser Art sicher nicht armen deutschen Recensions-Litteratur ein Unicum wäre. Dennoch hoffe ich, daß bezüglich etwaiger neuer Personalia das oben Gesagte genügen, bezüglich sachlicher Punkte von Belang aber sich später schon Gelegenheit zu ruhigem Austrage finden wird; was daher auch kommen mag, jedenfalls betrachte ich den Zwischenfall mit vorstehender Erwiderung für erledigt. Ich darf ja wohl annehmen, daß jeder unbefangene Leser, — und später einmal vielleicht auch Pfl. selbst bei ruhiger Prüfung der Sachlage, — einräumen wird, daß, was hier meinerseits geschehen ist, nur ein Act der Nothwehr war, den Pfl.'s Angriffe auch dem abgesagtesten Gegner anderer als rein wissenschaftlicher Polemik abzwingen mußten.

Wien. **Alexius Meinong.**

Auf die vorstehende Replik, die ich Herrn Prof. Pfleiderer behufs einer etwaigen Erwiderung vorgelegt habe, bemerkt derselbe, „daß er eine Duplik für entbehrlich halte, sofern die wissenschaftlichen Entgegnungen Herrn Dr. Meinong's keine größere Klarheit in die Frage bringen, und seine Bemerkungen über die sogenannten „Personalien" den früheren Eindruck von seinem literarischen Auftreten zu verwischen, leider nicht eben geeignet seyen". **H. Ulrici.**

Notizen.

In der Handschriftensammlung der kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg fand der Herr Prof. Walz in Dorpat einen Band vor, der unter dem Titel „Briefwechsel mit Leibnitz und Wolff" aufgeführt ist, und den er mir zur Prüfung und eventuell zur Veröffentlichung zu überlassen die Güte hatte. Gewiß durfte man erwarten, für die Geschichte der Philosophie interessante Nachrichten und vielleicht neue Gesichtspunkte zur Beurtheilung von Leibnitz darin zu finden. Bei näherer Einsicht fand ich jedoch, daß der Band nur eine Sammlung von Correspondenzen über die Philosophie von Leibnitz und Wolff, die in den Jahren 1738—1740 von dem Professor zu Neuenburg, Bourguet, dem Dr. Guisi zu Aarau, dem Priester Roques zu Basel und Andern geführt worden sind, enthalte, und die nur in sofern

einiges Interesse beanspruchen konnte, als in einem der Briefe Bourguet's ein Schreiben Leibnitzens an ihn wiedergegeben ist. Auf Grund desselben kann man nemlich eine verdorbene Stelle des gleichen, aber lateinisch geschriebenen Briefes bei Dutens, Bd. VI pag. 202 verbessern und verständlich herstellen. Es handelt sich dort um ein mathematisches Beispiel, das wir nur verstehn, nachdem wir die Zahlen nach der Handschrift corrigirt haben. Randbemerkungen, Eintheilung der Briefe nach Monaten und andre Umstände erregten in mir die Vermuthung, daß diese Sammlung in Beziehung zu einem Journale gestanden seyn müsse. Da zuweilen Briefe aus einem früheren Monat sich mit französischer Zeitangabe citirt finden, schien es mir, als müsse jenes Journal in französischer Sprache erschienen seyn, so daß unsre Handschrift entweder das für die Uebertragung ins Französische bestimmte Manuscript, oder aber, was mir mehr für sich zu haben scheint, die im Interesse irgend eines Liebhabers unternommene Uebersetzung aus dem Französischen ins Deutsche wäre. Denn wohl schwerlich würden die Verfasser der Briefe, wie Bourguet und andre Schweizer, sich die Mühe gemacht haben, für eine französische Zeitschrift bestimmte Correspondenzen vorerst deutsch abzufassen, um darauf für eine Uebersetzung sorgen zu müssen. Diese Zeitschrift ist nun, wie sich schließlich herausgestellt hat, der „Mercure Suisse". Auf Veranlassung des Herrn Prof. Teichmüller in Dorpat hatte Herr Prof. Vischer in Basel die Güte, Nachforschungen anzustellen, und es ergab sich nach langem Suchen, an dem sich Herr Rathsherr Peter Merian in Basel und Herr Professor Meyer von Knonau betheiligten, daß sich auf der Züricher Bibliothek jene Zeitschrift, die im vorigen Jahrhundert in Neuenburg herausgegeben wurde, vorfindet. Die in unsrer Handschrift enthaltenen Briefe sind dort in französischer Sprache, etwa in dem dem Datum ihrer Abfassung folgenden Monatsheft abgedruckt. — So ließ sich denn diese Petersburger Handschrift nicht weiter für die Wissenschaft ausbeuten, und diese Zeilen sollen nur dazu dienen, allen, denen vielleicht wieder einmal diese auf den ersten Blick so viel versprechende Handschrift in die Hände fallen sollte, eine leere Hoffnung von vornherein zu ersparen.

Dorpat, Febr. 1880. **Mollenhauer.**

Wir freuen uns unsern Lesern mittheilen zu können, daß nach dem Bericht des Vorstands über die Thätigkeit des Akademisch-philosophischen Vereins an der Universität Leipzig der Verein während des Wintersemesters 1879/80 in bisheriger Blüthe fortbestand, ja die Theilnahme an demselben noch zu

wachsen scheint. An den zahlreichen (16) Vorträgen, die er veranstaltete, und denen meist sehr belebte Debatten folgten, betheiligten sich außer den Mitgliedern selbst 111 „Gäste" aus allen Facultäten.

Bibliographie.

G. Allievo: La pedagogia e lo spirito del tempo. Torino, Marino, 1880.

— — —: Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia. Ibid.

Archiv für Anthropologie. Herausg. von A. Ecker u. L. Lindenschmit. 12. Bd. Braunschweig, Vieweg, 1880 (14 M.).

Aristoteles' Politik. Uebersetzt u. erläutert von J. H. v. Kirchmann (Philos. Bibliothek Heft 286—90). Leipzig, Koschny, 1880 (2, 50).

H. B. Baildon: The Spirit of Nature. London, Churchill, 1880.

A. Bain: Erziehung als Wissenschaft. Internat. wissenschaftl. Bibliothek Bd. 45. Leipzig, Brockhaus, 1880 (8 M.)

W. Barnes: Outlines of Redecraft (Logic). London, K. Paul, 1880.

F. Bariola: Cecco d'Ascoli e l'Acerba. Saggio. Firenze, 1879.

G. Barzellotti: La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania (Auszug aus d. Nuova Antologia). Roma, 1880.

H. C. Bastian: The Brain as an Organ of Mind. London, Paul, 1880.

J. Bernays: Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas. Berlin, Besser, 1880 (4, 80).

D. Berti: Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola. Roma, Salviucci, 1880.

G. M. Bertini: La Logica, opera postuma ordinata e pubblicata per cura di A. Capello. Torino, Paravia, 1880.

A. Bienengräber: Welt und Weltschmerz. Vortrag. Heidelberg, Winter, 1880 (60 Pf.).

J. v. Billewicz: Beitrag zur Charakteristik der Philosophie K. F. E. Trahndorff's. Riga, Kymmel, s. a.

H. P. Blavatsky: Isis Unveiled; a Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. 2 vols. 4. Edition. London, Bouton, 1880.

H. Blümner: Lessing's Laokoon. Herausgegeben und erläutert. 2te verm. u. verb. Auflage. Berlin, Weidmann, 1880 (12 M.).

Bonnelli: Del limite essenziale che separa la sociologia dalla biologia. Firenze, 1880.

K. Bücher: Philosophie für Jedermann. Auszüge aus dem chinesischen Buche heiliger Wissenschaft. Essen, Silbermann, 1880 (50 Pf.).

J. Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion. London, Macmillan, 1880.

G. Canestrini: La teoria di Darwin criticamente esposta. Milano, Dumolard, 1880.

G. Caroli: Dell' Etica positiva: Lezioni didattiche. Napoli, Marano, 1880.

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Dritter Band, 1. u. 2. Abthlg. 3. Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1880 (14 M.).

E. Cassau: Lessing, Goethe u. Schubart. Studien im Lichte der Pädagogik. 2. Aufl. Leipzig, Sigismund, 1880 (1, 20).

Chauffard: Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens etc. Paris, 1880.

C. Charaux: Le temps et l'unité de temps; l'espace et la matière. Paris, Durand, 1880.

Kreiß: Theophilosophie. Vereinigung der Theologie und Philosophie. 1ster Bd. Grundzüge der Theophilosophie. Liefr. I. Berlin, Mrose, 1880 (1 M.).
W. Kulpe: La Fontaine, seine Fabeln u. ihre Gegner. Leipzig, Friedrich, 1880.
B. Labanca: Intorno alla Scuola Padovana e alla Filosofia morale. Prelezioni. Padova, 1880.
E. R. Lankester: Degeneration. A Chapter in Darwinism. London, Macmillan, 1880.
C. Laſt: Mehr Licht! Die Hauptsätze Kant's und Schopenhauer's in allgemein verständlicher Darlegung. 3. Aufl. Berlin, Grieben, 1880 (2, 60).
H. Lee: The Physiology of Religion, in sections, adapted for the Use of Schools. London, Trübner, 1880.
G. Le Bon: L'Homme et les Sociétés. Leurs origines et leur histoire. Ire partie: Développement physique et intellectuel de l'homme. Paris, Rothschild, 1880.
V. Lilla: Filosofia del Diritto. Parte generale. Napoli, Jovene, 1880.
Th. Link: Ueber natürliche Religion. Vortrag. München, Schellmann, 1880 (75 Pf.).
L. Luciani: Le prime questioni fisiologiche. Roma, Detken, 1880.
H. S. Maine: Etudes sur l'histoire des institutions primitives, trad. de l'Anglais par J. Durien de Leyritz. Paris, Thorin, 1880.
W. H. Mallock: Is Life Worth Living? 2 Edition. London, Chatto & Windus, 1879.
T. Mamiani: La Filosofia della Realità. Roma, Salviucci, 1880.
P. Mantegazza: Fisiologia del dolore. Firenze, 1880.
R. Mariano: Cristianesimo, Catolicismo e Civiltà. Bologna, 1879.
R. Mariano: Christenthum, Katholicismus und Kultur. Studien. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1880 (7, 50).
Mielke: Das Princip des Weltganzen u. der Polarismus. Bromberg, Fischer, 1880.
A. Milner: Elementary Notions of Logic. London, Sonnenschein, 1880.
C. Du Mont: Das Weib. Philosophische Briefe über dessen Wesen und Verhältniß zum Manne. 2. verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1880 (6 M.).
Mühry: Ueber die exacte Naturphilosophie. 3. Aufl. Göttingen, Dietrich, 1879 (2 M.).
B. Münz: Die Keime der Erkenntnißtheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie. Wien, Koneger, 1880 (1 M.).
C. Muff: Was ist Kultur? Vortrag. Halle, Mühlmann, 1880 (80 Pf.).
R. Nagel: Der moderne Gespensterglaube genannt Spiritismus. Leipzig, Breitkopf, 1880 (1, 50).
J. Nathan: Kant's logische Ansichten und Leistungen. Doctor=Diſſert. Jena, 1880.
E. Naville: La Logique de l'hypothèse. Paris, Baillière, 1880.
F. Oehningen: Der moderne Spiritismus in historischer, wissenschaftlicher u. religiöser Beziehung. Augsburg, Preyß, 1880 (1 M.).
G. Pareto: La Teologia e l'Educazione. Orazione. Torino, 1879.
J. T. Paſig: Die nikomachische Ethik des Aristoteles vom Standpunkt der christlichen Ethik. Inaugural=Diſſert. Jena, 1880.
C. A. du Péan: Recherches philosophiques et physiologiques sur la nature de l'homme et de l'être vivant. Paris, Ghio, 1880.
C. Peters: Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller. Berlin, Henze, 1880 (80 Pf.).
G. Piola: Forza e Materia. Discorsi etc. Roma, Hoepli, 1879.
Plato's Gastmahl. Ueberſetzt u. erläutert von A. Jung. Leipzig, Koſchny, 1880 (50 Pf.).

F. Pollock: Spinoza, his Life and Philosophy. London, Paul, 1880.
Prokſch: Karl Chriſtian Friedrich Krauſe. Leipzig, Grunow, 1880 (2 M.).
R. H. Quick: Some Thought concerning Education by J. Locke. Cambridge, 1880.
L. Rabus: Die neueſten Beſtrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutſchen und die logiſche Frage. Erlangen, Deichert, 1880 (4 M.).
Rambosson: Du mouvement psychique et du mouvement expressif. Paris, Picard, 1880.
E. Renan: Vorträge (Gehalten in London April 1880). Frei bearbeitet von Dr. G. Heſſel. Leipzig, O. Wigand, 1880 (1 M.).
E. Rethwiſch: Der Begriff der Definition und ſeine Bedeutung für die moniſtiſche Entwickelungslehre. Berlin, Grieben, 1880 (1, 20).
J. W. Reynolds: The Supernatural in Nature, a Verification by free Use of Science. 2 Edition. London, K. Paul, 1880.
A. Richter: Der Uebergang der Philoſophie zu den Deutſchen im VI.—XI. Jahrhundert. Realſchul-Programm. Halle, 1880.
E. v. Richter: Profeſſor Zöllner's Hypotheſe einer vierten Dimenſion des Raums, durch Vernunftgründe und Thatſachen widerlegt. Leipzig, Wagner, 1880 (80 Pf.).
B. Ritter: Die Grundprincipien der Ariſtoteliſchen Seelenlehre. Doctor-Diſſert. Jena, 1880.
L. Robert: De la certitude et les formes récentes du scepticisme. Paris, Thorin, 1880.
L. A. Roſenthal: Die moniſtiſche Philoſophie. Ihr Weſen, ihre Vergangenheit und Zukunft, für die Gebildeten aller Stände. Berlin, C. Duncker, 1880 (3 M.).
B. Rothlauf: Die Mathematik zu Plato's Zeiten und ſeine Beziehungen zu ihr. Doctor-Diſſertation, Jena, 1880.
A. H. Sayce: Introduction to the Science of Language. London, Paul, 1880.
H. Scheffler: Die Naturgeſetze und ihr Zuſammenhang mit den Principien der abſtracten Wiſſenſchaften. 3. Theil. Leipzig, Förſter, 1879 (15 M.)
E. Scherer: Diderot. Paris, Lévy, 1880.
A. Schmid: Unterſuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München, Stahl, 1879.
U. R. Schmid: Mahnruf an unſre Zeit auf Grund des tiefſten Zuſammenhangs ihrer Verirrungen nebſt Andeutungen für den wahren Fortſchritt. 2. Aufl. München, Ackermann, 1880 (2 M.).
R. Schmidt: Kant, Schiller, Viſcher: Ueber das Erhabene. Inaugural-Diſſert. Halle, 1880.
J. Schneid: Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus u. ihr Verhältniß zum Thomismus u. Atomismus. Mainz, Kirchheim, 1880 (4 M.).
H. Siebeck: Geſchichte der Pſychologie. Thl. I, Abthlg. 1: Die Pſychologie vor Ariſtoteles. Gotha, Perthes, 1880 (5 M.).
A. Siebenliſt: Schopenhauer's Philoſophie der Tragödie. Leipzig, Stampfel, 1880 (6 M.).
J. F. Smith: Studies in Religion under German Masters. Essays on Lessing, Herder, Goethe, Frank, and Lang. London, Williams & Norgate, 1880.
Dr. Sobczyk: Philoſophiſche Aufſätze. I. Ueber die geiſtigen Entwickelungsgründe der Menſchheit. Breslau, Selbſtverlag, 1879.
J. Soury: Spiriten und Gelehrte. Ein Aufſatz ꝛc. nebſt Antwort auf denſelben von Ch. Fauvety. Ins Deutſche überſetzt v. Dr. E. Schärer. Waltershauſen, Egling, 1880.
D. v. Strauß und Torney: Eſſays zur allgemeinen Religionswiſſenſchaft. Heidelberg, Winter, 1879 (6 M.).
B. Szold: Moſes Mendelsſohn. Eine Gedenkſchrift zu deſſen 150jährigen Geburtstag. Philadelphia, Schäfer, 1880 (1 M.).

H. Taine: Der Verstand. Autorif. deutsche Ausgabe. Bonn, Strauß, 1880 (16 M.).
C. A. Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2te verb. u. verm. Aufl. Thl. I: Geschichte der griechischen Philosophie. Cöthen, Schulze, 1880 (6, 70).
G. Thomson: Evolution and Involution. London, Trübner, 1880.
B. Troost: Zur weiteren Begründung der Lichtäther-Hypothese &c. Leipzig, Georgi, 1880 (1 M.).
N. Uranga: Jésus et la religion naturelle ou le rationalisme chrétien. Paris, Sandoz, 1880.
The Value of Life. A Reply to Mr. Mallock's Essay: „Is Life Worth Living?" New York, Putnam, 1879.
Verhandlungen der philos. Gesellschaft in Berlin. Heft 16. 17: Ueber die Gegenständlichkeit der in den Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften der Dinge, von J. H. v. Kirchmann. Leipzig, Koschny, 1880 (2, 40).
A. Voelcker: Ist der menschliche Wille frei? Mit besondrer Rücksicht auf die Frage der Zulässigkeit der Todesstrafe. Stuttgart, Levy, 1880 (60 Pf.).
H. W. Vogel: Aus der neuen Hexenküche. Skizzen des Spiritistentreibens. Berlin, Oppenheim, 1880 (1, 60).
Ch. Waddington (Prof. d. Philos. an der Sorbonne zu Paris): Die Seele des Menschen. Deutsch von Prof. F. Moesch. Leipzig, Schäfer, 1880 (8 M.).
E. Wallace: Outlines of the Philosophy of Aristotle. London, Parker, 1880.
R. Ward: The Constitution of the Earth: being an Interpration of the Laws of God etc. London, Bell, 1880.
Weißenborn: Zur Boetiusfrage. Programm des Realgymnasiums zu Eisenach, 1880.
A. Wernicke: Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. Berlin, C. Duncker, 1880 (2, 40).
E. White: L'immortalité conditionnelle et la vie en Christ. Traduit sur la 3me édition anglaise par Ch. Byse. Paris, Fischbacher, 1880.
L. Wiese: Renaissance u. Wiedergeburt. Vortrag. Berlin, Wiegandt, 1880 (80 Pf.).
J. Wimmer: Einiges über Jenseits u. Diesseits. Leipzig, O. Wigand, 1880 (60 Pf.).
Winter: Der Individualismus. Leipzig, Böhme, 1880 (1, 60).
Xenophon's Memorabilia Socratis. Edited with Notes etc. by A. R. Cluer. London, Macmillan, 1880.
E. Zeller: Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. Berlin, Dümmler, 1880 (1, 50).
J. Zettel: Religion als natürliche Gotteskunde in Umrissen einer einheitlichen Weltanschauung. Ratibor, Schmeer, 1880 (1 M.).
F. Zöllner: Zur Aufklärung des deutschen Volks über Inhalt und Aufgabe der wissenschaftlichen Abhandlungen. Mit notariellen u. wissenschaftlichen Attesten zur Rechtfertigung der öffentlich verletzten Ehre der Herren Slade u. Hansen. Leipzig, Staackmann, 1880 (3 M.).
— — —: Das deutsche Volk und seine Professoren. Eine Sammlung von Citaten ohne Commentar. Ebd. 1880 (2 M.).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Kantischer Kritizismus und englische Philosophie

von

Prof. Dr. Edmund Pfleiderer
in Tübingen.

Zweiter Artikel.

Wie ich bereits zu Eingang dieser Untersuchung bemerkte, so nahm die nachgerade maßlos gesteigerte Verwerfung des praktischen Kritizismus ihren Ausgang zunächst von dem bekannten Versuch der Kritik der praktischen Vernunft, auf moralischem Boden die theoretisch abgewiesenen drei metaphysischen Ideen zu rehabilitiren. Niemand wird leugnen können, daß sich gegen dieses Unternehmen in der That ziemlich erhebliche Bedenken von formal-methodologischer und materialer Art geltend machen lassen.

Was die letzteren betrifft, so weise ich nur auf die ganz äußerliche, deistisch-dualistische Fassung des wieder aufgenommenen Gottesbegriffs hin, mit welcher sich ein tieferes Denken unmöglich so ohne Weiteres zufrieden geben kann. Indessen finden sich bereits bei Kant selber schon in der theoretischen Kritik die Andeutungen eines Besseren; ich meine z. B. die Art, wie er in der Dialektik neben und nach der mißglückten Anlehnung an die Schlußformen in neuer Wendung die Gottesidee mehr ontologisch-erkenntnißtheoretisch gewinnt. Ganz besonders aber ist hiefür die tiefsinnige Kritik der teleologischen Urtheilskraft zu nennen.

In formal-methodologischer Hinsicht hat es fürs Zweite etwas entschieden Befremdliches und wenig Einleuchtendes, wenn die Sache so dargestellt wird, als handelte es sich faktisch um eine doppelte Vernunft, von welchen die Eine gibt, was die andre nimmt oder genommen hat. Ein solcher Dualismus wäre für den einheitlichen Menschengeist schlechthin unerträglich. Natürlich ist das auch nicht die letzte und ernstliche Meinung

Kant's selber, der ausdrücklich bemerkt, daß „es doch am Ende nur Eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die blos in der Anwendung unterschieden seyn muß" IV, 8. Da aber immerhin seine Ausführungsweise jenen fatalen Schein in hohem Maß erweckt, so wird wohl verbessernd zu sagen seyn, daß beide Glieder des zu schroff gespannten Gegensatzes sich einander ganz erheblich annähern lassen. Die theoretische Vernunft dürfte nemlich unbeschadet der kritischen Bescheidung und Vorsicht um ein Beträchtliches mehr metaphysische Ausbeute liefern, als Kant ihr verstattet. Man denke nur daran, daß seine Kritik der Gottesbeweise streng genommen doch blos einen bestimmten Gottesbegriff als unerweislich darthut, während sie einen allgemeineren metaphysischen Rest unzersetzt übrig läßt. Auf der andern Seite habe ich schon bemerkt, daß die spezielle Rehabilitation in der praktischen Vernunft des Guten zu viel thut, wenn sie kurzweg den alten, historisch gegebenen Deismus wieder aufnimmt.

Dagegen dürfte es trotz Allem ein trefflicher und bleibend wahrer Gedanke seyn, welcher Kant vorschwebt, wenn er hienach einen doppelten Ausgang des Gottesgedankens, oder eine theoretische Fundamentirung und eine praktische Kompletirung desselben andeutet. Mit Lotze'schen Terminis handelt es sich um den Grund des Seyns und den Grund des Werths oder der Werthe zugleich; dieß hat der Eine rationale Menschengeist oder also der Funktion nach die Eine Vernunft als zwei Seiten oder als Ergebnisse zweier Quellen und Fundorte in Eins zu bilden, um die in sich vollendete und allseitig befriedigende Gottesidee zu erlangen. Allerdings kann letztere voll und ganz genommen ihrer Natur nach nicht mehr ein Gegenstand des streng exakten oder eigentlichen Wissens seyn, sondern befindet sich schließlich auf dem fließenden Uebergang aus dem Wissen ins werthempfindende oder gefühlsmäßige Ahnen und Glauben, oder sie wird zu einer synthetischen Willensthat, in welcher sich die Gesammtwelterfassung einen rationalen Abschluß gibt. Damit nimmt sie, des Göttlichen würdig, den

ganzen ungetheilten Menschengeist in Anspruch, statt daß nur vereinzelte Radien zu dem Centrum führen würden. Auch Derartiges dürfte an der viel angefochtenen und selten verstandenen Lehre Kant's vom „Postulat" oder vom „praktischen Glauben" das wahrhaft Tiefsinnige und „trotzdem" recht wohl Haltbare seyn (vgl. O. Pfleiderer: Herder und Kant, Jahrbücher für protest. Theologie, Jahrgang 1875 S. 661 ff.).

Bei diesen wenigen, aber keineswegs nur ablehnenden Bemerkungen über den mehr theoretisch-metaphysischen Passus der Kantischen Ethik kann ich es hier bewenden lassen und denselben für dießmal ausscheiden, so gut ich weiß, daß Kant ihn ausdrücklich nicht als „Einschiebsel oder Lückenausfüllung des kritischen Systems der spekulativen Vernunft" betrachtet wissen wollte IV, 102. Im vorliegenden Zusammenhang und bei der gegenwärtigen geistigen Zeitlage interessirt mich trotzdem weit mehr das eigentlich Moralische und dessen Grundprinzipien; übrigens ist namentlich bei Kant's eigenthümlicher Fassung unter die letzteren auch die Idee der Freiheit mitzuzählen, während also nur Gott und Unsterblichkeit bei Seite bleiben mögen und können.

Insofern kommt für uns fast noch mehr, als die Kritik der praktischen Vernunft von 1788, die praktisch-kritische Erstlingsschrift Kant's oder die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" von 1785 in Betracht; denn auch abgesehen von ihrer Auslassung jener Rekonstruktion enthält sie die mehr formellen und prinzipiellen Fragen des Ethischen vielleicht deutlicher und prononcirter. Endlich ist natürlich außer diesen Hauptwerken auch die nähere Anwendung in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre" vorkommenden Falls mit zu beachten. Aus diesem Grund habe ich die allgemeiner gehaltene Ueberschrift „der praktische Kritizismus" gewählt und nicht speziell blos die Kritik der praktischen Vernunft genannt.

Was ist nun in kurzen und bestimmten Worten der Charakter dieses praktischen Kritizismus? Wir kommen soeben von dem theoretischen her und haben als dessen

Signatur die energische Synthese von Empirismus und Rationalismus gefunden. Wird sich uns, wie wir zunächst erwarten müssen, auf dem neuen ethischen Gebiet dasselbe präsentiren? Der ausdrückliche Wortlaut bei Kant selbst an vielen, besonders kräftigen und prägnanten Stellen scheint vielmehr das gerade Gegentheil zu ergeben. Denn derselbe erklärt so entschieden als nur möglich, daß *hier* seine Absicht der *Anti-Empirismus* und ein *ausschließlicher Rationalismus* sey.

Als Beleg führe ich folgende Hauptsätze aus der Grundlegung z. M. d. S. an: „Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntniß der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung seiner Vorschriften. — Hier sehen wir nun in der That *die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.* Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser seyn, als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktirt und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen. Alles also, was empirisch ist, ist als Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegungsursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gerne auf diesem Polster ausruht und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit

einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der Allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat" IV, 31. 49 f.

Außerdem lesen wir in der Kritik d. pr. V. zwar zunächst vom Freiheitsbegriff, aber bei dessen Kant'scher Bedeutung indirekt von dem Ethischen überhaupt: „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie nothwendig rational verfahren müssen" IV, 102. Und später einmal heißt es: „Im Unterschied vom Mysticismus ist dem Gebrauch der moralischen Begriffe blos der Rationalismus der Urtheilskraft angemessen. Indessen ist die Verwahrung vor dem Empirismus der praktischen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, weil der Mysticismus sich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt, und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; dahingegen der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht blos in Handlungen der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet und ihr ganz etwas Anderes, nemlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt; überdem ist der praktische Empirismus auch eben darum mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Prinzips erhoben werden, die Menschheit degradiren, da sie gleichwohl der Sinnesart Aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann" IV, 181 f. Endlich heißt es V, 367: „Es ist ein Skandal für die Philosophie, in einem vornehm wegwerfenden

Tone sich anmaßen, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen und den Weisheitsdünkel zu besitzen, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war. Diese in unseren spruchreichen und thatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches betrifft, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft zu thun, wo Alles verloren ist, wenn die empirischen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selber gemacht werden."

In Anbetracht solcher Erklärungen kann es uns nicht Wunder nehmen, daß der Standpunkt der Kant'schen Ethik zumal für unsere realistische Zeit einen schweren Stein des Anstoßes und Aergernisses bildet. „So redet also, ruft man natürlich aus, der Autor der theoretischen Kritik, als hätte er alle Sätze seines eigenen Hauptwerks vergessen, als gäbe es zweierlei Welten und zweierlei Rechnungsweisen für den Einen vernünftigen Menschengeist! Nein, auch abgesehen von jenen metaphysischen Positionen, die wir am Ende der beginnenden Ermattung oder einer ängstlichen Akkommodation an Zeitverhältnisse zu gut halten wollten, tritt uns mit dieser antiempiristischen Transscendenz der ganz profanen Ethik unleugbar der große Abfall des Manns von sich selber und die unerträglichste Selbstdesavouirung entgegen, in welcher ihm Niemand zu folgen Lust haben kann, und wäre er auch von der theoretischen Kritik her sein wärmster Anhänger. Wer nicht schon vorher an ihm irre geworden ist, muß jedenfalls hier seine Wege von denen Kant's als eines sich selbst Ungetreuen trennen."

Vielleicht ist es aber doch gut, wenn wir im Tadel des großen Mannes behutsam sind und uns zweimal besinnen, ehe wir den einst so ernstlich gefeierten Ethiker mit derartigen Verwerfungsurtheilen „zu den Todten legen", wie die moderne Redeweise lautet. Widrigenfalls möchte es uns als voreiligen

Todtengräbern am Ende nach dem Sprüchwort ergehen: Wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. Denn „Namen, welche einen Sektenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt“ IV, 109. So könnte es möglicher Weise seyn, daß auch hier in den kurzen, obgleich von Kant selbst dem Wort oder Sinn nach gebrauchten Formeln des „Anti-Empirismus“ und „Rationalismus“ eine Amphibolie steckte, welche ohne sichtende Klärung von vornherein für Freund und Feind nur Konfusion in die Sachlage bringt. Wie wir bereits früher anmerkten, war und ist es mit den Schlagwörtern Apriori und Aposteriori überhaupt etwas ganz Aehnliches, aus deren Gebrauch von jeher so viel Windmühlenkampf und Wortstreit entstand (vgl. meine Darlegung über „die Philosophie und das Leben“ S. 6 ff., wo ich deßhalb im ganzen Verlauf diese vexatorischen Aalformeln geflissentlich vermeide).

Wenn ich nicht irre, so war es schon im ersten Abschnitt oder auf theoretischem Gebiet von großem Werth, das Wesen des Erkennens einerseits, und andererseits die Art, wie wir zu einer Kenntnißnahme oder auch zu andern Kenntnissen überhaupt gelangen, klar und bestimmt auseinanderzuhalten und die logisch-metaphysische Frage von der methodologischen zunächst zu trennen. Die gleiche Unterscheidung dürfte sich auch fürs Ethische alsbald auf der Schwelle seiner Untersuchung empfehlen, ja hier sogar noch stärker angezeigt seyn, als dort. Zwar konnte nemlich eine scharfe Aufmerksamkeit das Denken als Subjekt oder die logisch-metaphysische Seite, und das Denken als Objekt oder das methodologische Moment immerhin noch trennen und als zweierlei behandeln. Aber dennoch rückt das Denken als Subjekt, und wiederum das Denken als Objekt sehr nahe zusammen, weßhalb wir oben die enge, obgleich nicht absolute Wechselwirkung der Entscheidungen in der Einen und in der andern Frage betonten. Nunmehr bei dem Ethischen liegt es ein wenig anders. Dasselbe bildet gegenüber von dem ganzen Denken eine neue Seite unseres Wesens, steht also dem darauf gerichteten Denken lediglich als Objekt wie schließlich jedes andere Objekt gegenüber.

Mit andern Worten gehört das Logisch-Metaphysische und das Methodologische entschieden enger zusammen, als das Ethisch-Metaphysische und das methodologische Problem der Ethik, weßhalb ich vorhin meinte, daß eine Auseinanderhaltung hier noch sachgemäßer sey. Es sind dieß nebenbei gesagt doch wohl keine Spitzfindigkeiten oder schwindelhafte Subtilitäten, sondern immerhin schwierige, aber mögliche Distinktionen und unerläßliche Genauigkeiten, ohne deren Berücksichtigung derartige wissenschaftliche Fragen nun einmal gar nicht wissenschaftlich behandelt werden können.

Wie stellt sich nun Kant selbst zu dieser Unterscheidung, auf welche wir wohl mit Recht Gewicht legen? Ich habe schon im theoretischen Theile eingeräumt, daß er wie fast alle andern „Rationalisten", Hartmann noch am ehesten ausgenommen, sie nicht in genügender Weise zu vollziehen pflegt, sondern z. B. mit dem Einen Titel des „Apriori" zweierlei Interessen, nemlich eben die Wesens- und die Methodenfrage zumal bezeichnet, für welche er abwechselnd kämpft. Noch weniger finde ich im praktischen Gebiet die erforderliche Auseinanderhaltung, oder macht sich wenigstens ihre Unterlassung aus Gründen der oben bemerkten größeren Sachtrennung noch störender als früher fühlbar. Die ganze Streitfrage wird sich deßhalb beträchtlich klären, die Mißverständnisse werden sich lösen und bei den Irrungen wenigstens die Möglichkeit und der Ansatzpunkt der Verbesserung sich zeigen, wenn wir unsererseits jene Trennung klar und konsequent durchführen.

Wir wollen diesen Grundsatz sogleich auf die bereits in Kürze gegebene Gesammtcharakteristrung des ethischen Kritizismus anwenden, den wir nach Kant selbst als Anti-Empirismus und ausschließlichen Rationalismus zu bezeichnen hatten. Offenbar sind diese Termini minder glücklich gewählt. Denn sowohl nach dem überwiegend häufigen Gebrauch, als nach der ursprünglichen Wortbedeutung sind Beides vor Allem methodologische Begriffe. Und doch will Kant damit keineswegs in erster Linie etwas über die richtige oder unrichtige Methode des ethischen

Erkennens, sondern vielmehr über die richtige oder verfehlte Fassung des ethischen Wesens aussagen. Im Vordergrund des Interesses steht für seinen Kampf die Inner- oder Eigengeistigkeit des ethischen Tribunals, um es vorläufig kurz so auszudrücken. Seine heftige Abweisung gilt jeder Richtung, welche draußen im Nicht-Geistigen oder auch in der ungeistigen und unmittelbaren Natürlichkeit des eigenen menschlichen Seyns das ethisch bestimmende Prinzip sucht und ansetzt. Was er mit seinem Anti-Empirismus will, ist somit, deutlicher und unmißverständlicher gesagt, der Anti-Naturalismus oder bedeutet das Dringen auf Metaphysik des Sittlichen anstatt einer gröberen oder feineren Physik desselben. Daher auch der Titel der bahnbrechenden Schrift von 1785, ja sogar derjenige der näheren Ausführung von 1797, welche sich gleichfalls noch als Metaphysik der Sitten oder als metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre präsentirt.

Ich bemerke gleich zum Voraus, daß ich Kant, gegenüber von seinen naturalistischen Gegnern und Verächtern, überwiegend Recht gebe und in seinen diesbezüglichen Lehren die tiefsten ethischen Wahrheiten sehe, welche wir überhaupt auf philosophischem Gebiet besitzen. Die Uebertreibungen aber, welche sich bei ihm allerdings daran knüpfen, werden ablösbar und sogar die inhaltlichen Fehlgriffe der näheren Bestimmung richtig zu stellen seyn, ohne daß jener prinzipielle Kern des nunmehr richtig verstehbaren „Apriori“ lädirt würde, welches hier in seiner ersten Bedeutung als Wesenskategorie auftritt.

Was nun fürs Andere die ethische Methode betrifft, so habe ich bereits unumwunden erklärt, daß das ethische Wesen gegenüber von unserer methodischen Kenntnißgewinnung desselben einfach ein Objekt bilde, wie schließlich jedes andere auch. Hat also der erste Theil unserer Untersuchung Recht, wenn er den Kritizismus für die allein richtige Methode erklärt, so gilt dieß eo ipso wie für alle Erkenntniß und Wissenschaft, so auch für das Gewinnen der ethischen Wahrheit; denn die leichteren Modifikationen, welche das jeweilige Forschungsgebiet

mit sich bringt, sind bei der Erklärung über diese Allberechtigung des Kritizismus selbstverständlich von uns schon mitberücksichtigt.

Welche Stellung nimmt jetzt zu dieser zweiten Frage der Vater des Kritizismus selber ein? Die Antwort hierauf lautet allerdings ein klein wenig bedenklicher, als im ersten Fall, wo wir schon vor dem Nachweis in der Hauptsache unsere Uebereinstimmung aussprechen konnten. In der Ethik hat nemlich Kant die kritische Methode theils gehörig zu verwerthen unterlassen, wie wir es am betreffenden Orte im Verlauf nicht verschweigen werden, theils, und dieß ist die weit überwiegende Sachlage, ist er ihr zwar faktisch nicht eigentlich untreu geworden, sondern hat seine Ergebnisse immerhin auf dem annähernd richtigen Wege erlangt. Allein merkwürdiger Weise hat er das meist gar nicht recht Wort haben wollen oder gehörig zugestanden, sondern ist besser verfahren, als er selbst es bekennt und unumwunden einräumt. Zum Mindesten bringt wie gesagt jene Amphibolie des „Apriori", welche ich ihrer Tragweite wegen vorangestellt habe, vielfach bei dem Leser und theilweise bei ihm selbst den irrigen Schein zu Wege, als kämpfe er gegen die methodologische Empirie, was unhaltbar wäre, während er eigentlich, und zwar mit Recht, nur den essentiellen Naturalismus abweisen will. Für Beides braucht er mißlicher Weise den Einen Terminus „Erfahrung", was doch wohl nicht blos eine sprachliche Ungenauigkeit seyn, sondern zugleich auf einen gewissen Mangel im Gedanken selbst hinweisen dürfte.

Die Sache stellt sich somit hier doch um Etwas, wenn auch nicht gar zu viel anders, als bei der theoretischen Kritik. In der letzteren ließ sich nemlich meistens zeigen, daß der Schein der unmotivirten Abruptheit großentheils von der knapp-synthetischen Darstellungsform herkomme. In ihrer logischen Frakturschrift verschweigt dieselbe vorwiegend aus äußeren Zweckmäßigkeitsgründen die Vorbereitungs- und Mittelgedanken des Autors, welche trotzdem vorhanden sind, und gibt aus einem gründlichen Durchdenken der Erfahrung in der Hauptsache nur die Resultate. Hier aber in der Ethik protestirt der Ver-

fasser meist ausdrücklich gegen eine solche ob auch stillschweigende Fundamentirung und will der Sache und nicht blos der Darstellungsform nach seine Wahrheiten so ziemlich basislos, weil „antiempirisch“ aufstellen.

Wie erklärt sich diese, jedenfalls recht unerwartete und auffallende Erscheinung? Zweifellos aus einer zu starken Einwirkung des ersten Moments unserer normgebenden Unterscheidung. Das Interesse für das „apriorische“ oder eigengeistig-spontane Wesen des Ethischen schießt bei Kant über das Ziel, so daß er häufig zu meinen scheint, es sey hiezu auch eine „apriorische“ oder nichtrezeptive Kenntnißgewinnung und Methode nöthig. Eine solche aber kann es für eine Reihe von ethischen Ur- und Hauptmomenten gar nicht geben, wie ich nachher ruhig konzediren werde.

Daraus scheint zunächst zu folgen, daß Kant auf einem in sich unmöglichen oder nichtigen Weg nothwendig auch Nichts oder völlig Werthloses und Unwahres habe finden müssen, was unserer ihm zustimmenden Erklärung hinsichtlich des ersten Punkts widerspräche. Ich löse diesen Einwand durch Wiederholung der obigen Bemerkung, daß unser Philosoph seine richtigen Wesensresultate allerdings faktisch auf dem richtigen rezeptiven Wege findet, aber aus der schon erwähnten Voreingenommenheit dieß geflissentlich beinahe nie anerkennt; mit dem bekannten Hegel'schen Wort über Schelling gesprochen, präsentiren sich seine Wahrheiten in Folge dessen allerdings mehrfach wie aus der Pistole geschossen.

Immerhin bleibt hiebei recht wohl zu beachten, daß sich die in Frage stehenden Untersuchungen Kant's absichtlich fast durchweg im innersten Innern der ethischen Eigengeistigkeit bewegen. Denn „eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt soll nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben“ (IV, 103: Vorrede zur Kr. d. pr. V.). Begriffe wie die ganze „praktische Vernunft“ selber, oder die „Freiheit“ und der Wille — im Unterschied von der „subjektiven Willkühr“ —

gehen fast nie auf etwas Anderes, als auf den überpersönlich-identischen Geist, welchen jede vernünftige Individualperson als ein Moment an oder in sich trägt (vgl. bes. V, 11 f. 26: Einleitung in die Metaphysik der Sitten). Das ist nun zwar keineswegs eine erschwindelte oder nichtig-nebulose, sondern eine höchst thatsächliche und grundwichtige Region, wie wir zeigen werden. Allein Kant vermeidet es nicht nur vor Allem in der Prinzipienlehre, sondern vielfach auch noch in der ausgeführten Ethik beinahe peinlich, den zweiten ebenso erforderlichen Schritt von der Höhe zur Tiefe hin zu thun oder seine „metaphysischen" Errungenschaften genauer auch an das konkret-persönliche Leben anzuknüpfen.

Dieß bringt dann nothwendig den Eindruck einer gewissen Bodenlosigkeit hervor und erweckt zum Mindesten den Schein einer Nebulosität, bei der wir nicht mehr so recht wissen, wie wir denn eigentlich daran sind und ob es sich überhaupt noch um uns Menschen handle. Insofern mag man ja immerhin von einer sozusagen übernatürlichen, resp. beinahe von einer unnatürlichen Transscendenz seiner ethischen Hauptsätze sprechen und deren Brauchbarkeit für das wirkliche Leben der menschlichen Praxis einigermaßen in Zweifel ziehen. Denn der Philosoph verbirgt fast geflissentlich vor sich selbst und Andern den Fuß der Pyramide und läßt meistens blos den Gipfel wie ein Gebilde über den Wolken durchblicken, um der erhabenen Majestät des Sittlichen ja fein nicht zu nahe zu treten, „da in der Reinigkeit seines Ursprungs eben seine Würde liegt" IV, 32.

Hier wird also die empirisch-realistische Opposition vielfach Handhaben für ihre Angriffe finden und namentlich an Kant's Methode in der That nicht unerhebliche Mängel oder Mißverständnisse aufweisen können, insbesondere wenn man sich nur an die markirtesten „antiempirischen" Auslassungen hält, welche sich allerdings am nächsten präsentiren, während man die gleichfalls vorhandenen vorsichtigeren Stellen und richtigen Modifikationen nicht billig genug mit beachtet.

Ich meinerseits gedenke nicht nur das Letztere geflissentlich

nachzuholen, sondern auch die unleugbaren Uebertreibungen und Mängel des großen Ethikers, welche übrig bleiben, durch ihre genetische Erklärung aus höchst berechtigten Interessen wenigstens zu entschuldigen. Endlich aber hoffe ich, den Gegnern das Spiel jedenfalls durch den gelegentlichen Nachweis zu verderben, daß dafür ihre in den Himmel erhobenen englischen Empiriker der Moral an ganz unverhältnißmäßig viel größeren Gebrechen leiden und meistens durch Oberflächlichkeit beträchtlich mehr irren, als Kant durch Höhe oder Tiefe.

Indem ich solche Einräumungen absichtlich vorausschicke, mögen dieselben zeigen, daß ich auch im Folgenden mit aller Unbefangenheit verfahren werde und keineswegs à tout prix im Gegendruck gegen die Verächter den praktischen Kritizismus Kant's Punkt für Punkt retten will. Wir werden uns gewiß mit der nüchternen, historisch-systematischen Wahrheit am besten stellen und nicht nur der Sache am meisten nützen, sondern auch das Andenken des Königsberger Weisen am ehesten ehren.

Zum Beweis für diese unpartheiische Objektivität darf ich mich wohl auch auf eine andere ethische Arbeit berufen, mit welcher ich im folgenden Verlauf noch öfters inhaltlich zusammentreffen werde. In dem Aufsatz „Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips“ (Jenaer Jahrbücher für protest. Theologie Jahrgang 1880) setze ich mich in ausdrücklicher K r i t i k mit einigen Hauptlehren der Kant'schen Moral auseinander und suche zu zeigen, daß und warum deren abstrakt-formalistisches Prinzip oder der rigorose Ausschluß jedes materialen Moments im Prinzip des Ethischen unhaltbar sey, beziehungsweise in der Vorhalle des Wahren stecken bleibe, statt zum inneren gesättigten Kern des Guten vorzubringen. Schon dort verhehle ich meine Ueberzeugung nicht, daß Kant, auch wo er in dieser Weise schließlich irre, von Haus aus auf dem ganz richtigen Wege begriffen sey und meist nur durch Uebertreibung berechtigter Interessen am Erreichen des Ziels gehindert werde. Allein der Zusammenhang und die leitende Absicht jener metakritischen oder meinethalb p o l e m i s c h e n -Untersuchung nöthigte mich, solche

anerkennende und zustimmende Bemerkungen dort kürzer, wenngleich mit unmißverständlicher Entschiedenheit abzumachen und ihre genauere Ausführung für ein anderes Mal vorzubehalten, wo umgekehrt die positiv-apologetische Haltung den Grundgesichtspunkt zu bilden, und dagegen der negative Hinweis auf die Mängel und Uebertreibungen mehr eine sekundäre Rolle zu spielen hätte. Eben das Letztere soll nun hier geschehen. Und so glaube ich, daß beide Untersuchungen trotz ihres zunächst entgegengesetzten Gesichtspunkts, wie in meiner ruhigen Ueberzeugung, so nicht minder in den Augen des nicht oberflächlichen Lesers harmonisch zusammenstimmen. Denn die wahre Kritik, wie sie zumal gegenüber von dem Autor des Kritizismus Pflicht und Recht ist, wird ja ebensowohl geistesfrei das Verfehlte aufzeigen und beseitigen dürfen, als sie pietätsvoll das überwiegend Wahre achten und konserviren muß.

Ohne Zweifel ist dieser zweite Theil unserer Untersuchung über den praktischen Kritizismus erheblich schwieriger und umständlicher, als der erste, welcher den theoretischen betraf. Nicht nur ist die Sachlage bei Kant selbst komplizirter, wie wir bereits summarisch darthaten, indem sich Wahrheit und Irrthum hier unleugbar stärker, als in den Grundgedanken des theoretischen verschlingen, sondern es fehlt wohl auch in Folge dessen weit mehr an Vorarbeiten, unter welchen ich übrigens mit besonderer Anerkennung die umsichtige und ernstlich eindringende Schrift von A. Dorner über „die Prinzipien der Kant'schen Ethik", Halle 1875, hervorheben möchte.

Im Allgemeinen aber ist historisch und systematisch betrachtet die Unklarheit, Konfusion und Meinungsverschiedenheit vielleicht nirgends so groß, als in der Prinzipien- und Methodenfrage der Ethik, während der theoretische Kritizismus trotz seiner wirklichen und vermeintlichen Gegner bereits eine weit gesichertere Errungenschaft repräsentirt.

An schlagenden Beispielen für das Erstere ist leider dermalen kein Mangel, wo im Zusammenhang mit anderen Zeiterscheinungen eine naturalistische und zugleich popular-philo-

sophische Moralbehandlung mit ungewöhnlicher Zuversicht und Regsamkeit auftritt. Um indessen von ganz schwachen und werthlosen Produkten dieser Richtung abzusehen und nur an das Bessere mich zu halten, so erinnere ich an den zu Eingang genannten Gegner Kant's und Panegyriker Hume's, G. von Gizycki, zu dem wir im Folgenden hie und da einige antithetische Beziehung nehmen werden. Seiner stark verfehlten Geschichtsdarstellung des Ethikers Hume und anderer Britten ist ein mehr systematischer Anhang „über die universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprinzip" beigegeben, welcher sich mit meinem oben erwähnten Aufsatz über „Eudämonismus und Egoismus" vielfach sehr nahe berührt und mir deßhalb in dem Wesentlichen seiner materiellen Darlegungen ganz sympathisch ist. Der Verfasser kommt hiebei wiederholt auch auf die Methodenfrage der Ethik zu sprechen; allein hier bietet er abermals neben vollkommen Richtigem in bunter Mischung so gründlich Schiefes, daß gerade auch seine wohlgemeinte und durchaus nicht gedankenarme Schrift ein hervorragender Beweis für die dringende Nothwendigkeit einer endlichen Sichtung und Klärung in unserer Frage ist. Hat doch dieselbe für die Wissenschaft und für das Leben gleichermaßen hervorragende Bedeutung und steht insofern dem Theoretischen wohl noch voran. Daneben ist es ja, wenigstens zunächst, ein lediglich immanentes Problem, dessen Lösung eben deßhalb menschenmöglich seyn muß, wenn wir nur die schon berührte übliche Konfusion durch amphibolische Termini und dergl. ernstlich vermeiden. Denn sonst kommt allerdings der Dispput trotz aller Lebhaftigkeit und Erhitzung niemals vom Fleck.

Meine historische Beleuchtung Kant's* und der englischen Philosophie, resp. meine Kritik des anglomanen Antikantianismus erweitert sich deßhalb besonders in diesem zweiten Theil nebenbei ins Sachlich-Systematische. Sie gedenkt damit zu der, noch so sehr im Argen liegenden Prinzipien- und Methodenfrage der philosophischen Ethik einen Beitrag zu geben, welcher im Geist, wenn auch allerdings mannigfach nicht im Buchstaben oder im historischen Geleis des Kant'schen Kritizismus gehalten

ist und wie ich hoffe nichts ganz Ueberflüssiges thut, indem er längst Anerkanntes nur einfach wiederholen würde.

Blos will ich gegenüber von einem gar zu oberflächemäßigen Realismus und popular-philosophischen Empirismus gleich an der Schwelle dieser unvermeidlich schwierigen Untersuchung eine Verwahrung einlegen, welche in Kant's scharfe, aber treffende Worte gekleidet ist: „Wenn man Stimmen sammelte, ob reine, von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntniß, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sey, so erräth man bald, auf welche Seite das Uebergewicht fallen werde. Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist; und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser (letzteren) in der ersten Untersuchung, wo alles auf Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu seyn, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schaale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist; wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität absehen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär seyn zu dürfen" IV, 29 f.

Ich stimme dem vollkommen bei. Denn zu den vielen Verwechselungen und Irrungen in unserer Frage gehört namentlich

auch die Meinung, daß die Ethik als Lehre oder Wissenschaft Jedermann nur so ohne Weiteres zugänglich sey und seyn müsse, weil sie allerdings als Leben mehr denn sonst Etwas für sämmtliche Menschen gleichermaßen Bedeutung und Geltung hat. Deßhalb war die Moral von jeher der Lieblingstummelplatz aller Popularphilosophie. Und doch sind jedenfalls ihre Prinzipien genau das Schwierigste, weil Tiefste, was es unter den immanenten Problemen wissenschaftlich zu ergründen gibt. Wenn von irgend Etwas, so wäre im Gegensatz zum wirklichen Brauch von ihnen zu wünschen, daß das derbe Wort der Kant'schen Prolegomena gälte: Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent! Denn für das allgemein-menschliche Leben und Handeln unter ethischen Prinzipien schadet es schließlich gar nichts, ob dieselben als tiefsitzende Mächte und „unbewußte Metaphysik", wie Kant V, 4. 15 sagt, blos real besessen und lebendig empfunden werden, oder ob man von ihnen dazu noch einen wissenschaftlich genau formulirten Begriff zu präsentiren weiß. Auch der ethische Herzschlag des vernünftigen Menschengeistes fungirt von sich aus nach allgemeinen Grundgesetzen, ob wir deren metaphysische Formel kennen oder nicht. Darf doch in einer rationalen Welteinrichtung gerade das Wichtigste und Allgemeinbedeutsame nicht dem fehlbaren Einzelbewußtseyn überlassen bleiben, sondern muß in eigener Realität darüber stehen, um erst nachträglich jenachdem wissenschaftlich erfaßt oder auch nicht erfaßt zu werden. Nur das fatale Halb- oder Falschwissen kann auch hier unter Umständen bedenklich oder schädlich werden, wie nachher bei Gelegenheit zu zeigen ist.

Wenn wir von dem theoretischen zum praktischen Forschungsgebiete übergehen, so tritt uns sogleich eine Differenz zwischen beiden entgegen, durch welche das Wesen des Ethischen seine allgemeinste und principiellste Bestimmung erhält. Wir können sie nicht besser und einfacher bezeichnen, als indem wir mit Kant und seinen Gesinnungsgenossen den kardinalen Unterschied des Seyns und des Sollens energisch betonen. Wie wir alsbald sehen werden, trifft dieß mindestens nicht ohne

Weiteres mit der sonst üblichen Distinktion einer beschriptiven und imperativen Auffassungs- oder Behandlungsweise der Ethik zusammen, weßhalb wir auch diese landläufigen termini technici zur Vermeidung von Amphibolien besser bei Seite lassen.

Was nun das „Sollen“ betrifft, so weiß ich recht wohl, daß die Hyperempiriker von jeher an diesem eigenthümlichen Begriff oder Moment scheu werden und uns gleich an der Schwelle jene Unterscheidung als ein πρῶτον ψεῦδος gar nicht gelten lassen wollen. Die alten Empiriker freilich, z. B. in England, thaten das meist in einer viel ruhigeren Weise und auf eine Art, welcher man überwiegend das solide Interesse an der Sache und an der nüchternen Wahrheit ansieht, so sehr sie der ganze Begriff auf ihrem Standpunkt geniren mußte (vgl. meine Darstellung Hume's und seiner Vorgänger S. 259 ff., 308 ff., 395 f.). Von unseren modernen und besonders deutschen Empirikern, welche als Nachahmer überhaupt entschieden tiefer stehen, wird man kaum das Gleiche rühmen können. Vielfach ersetzen sie die mangelnden Gründe und Beweise durch Schimpfen und Höhnen über das „Kindergeschwätz“ des Sollens oder über die „lächerliche Soll-Nothwendigkeit“ Kant's und A., und meinen durch Appell an den herrschenden Naturalismus unseres „gebildeten Zeitgeistes“, welcher allerdings hinter ihnen steht, ein wissenschaftliches Argument dafür beigebracht zu haben, daß das „Sollen“ sich nicht mehr mit der Aufklärung des neunzehnten Jahrhunderts vertrage und fortan auf dem Gebiet der soliden Wissenschaftlichkeit geächtet sey.

Sie mögen indessen über das letzte metaphysische Wesen des Sollens denken wie sie wollen, das hilft sie jedenfalls in unserem Fall und Zusammenhang zunächst gar nichts. Oder wollen sie vielleicht behaupten, daß auch die Ethik, wenn sie exakt-wissenschaftlich verfahren wolle, sich lediglich mit einer genauen Beschreibung und erklärenden Darlegung dessen zu beschäftigen habe, was wirklich sey, d. h. was die Menschen faktisch thun und treiben? Eine solche extreme Seyns-Ethik und ein derartiges Quidproquo von Moral hat kaum

Spinoza unter dem Banne seiner Metaphysik gewagt, geschweige denn, daß seine vielen Verehrer und Nachfolger, denen die großartige Gesammthaltung dieses Systems imponirte, auch jene kalt-geometrische Seynsbetrachtung statt einer Werthbemessung der menschlichen Gesinnungen und Handlungen irgend konsequent als eigentliche Ethik durchzuführen vermochten. Nur die rohesten Ultra's aus neuerer und neuester Zeit haben dazu unter Berufung auf die Aegide der „Naturwissenschaft" den Muth, wie z. B. der Herzenserguß einer emanzipirten Dame in dem Buche „Wissenschaft und Sittenlehre", Gotha 1856, zeigt, aus welchem Huber in seiner Schrift über „die ethische Frage" S. 15 ff. erbauliche Proben mittheilt. Ich glaube, daß ich mich hier auf ein kurzes „taceat mulier in philosophia!" beschränken kann, ohne von solchen Unsinnigkeiten oder cynischen Monstrositäten weitere Notiz zu nehmen.

Zur Sache dürfte soviel klar seyn: Auch eine Handlung oder Gesinnung, welche beide allein die Ethik direkt etwas angehen, beginnt erst von dem Punkt an Gegenstand *ethischer* Betrachtung und Behandlung zu werden, wo die Erfassung ihres ganzen, meinethalb detaillirten Seyns und ihrer vollständigen puren Wirklichkeit fertig ist und *eine zweite Reflexion von völlig anderer und neuer Art einsetzt*. Jetzt handelt es sich nicht mehr darum: Was ist und geschieht, geschieht so und aus diesem Grund, sondern es fragt sich das Weitere: *Was ist es werth* nach seinem Daß und namentlich nach seinem Warum; was ist es werth vor jener eigenthümlichen Taxation, welche wir die ethische heißen und Alle in praxi bestens kennen?

Wir erfassen somit die betreffenden Beurtheilungsobjekte in doppelter Reflexion: einmal theoretisch, um zu erfahren, was sie *sind*, und sodann praktisch, um zu prüfen, was sie *gelten*. Jene erste Reflexion mag in ihrer Anwendung auf menschliche Handlungen und Gesinnungen, als „Affekte" oder „Passionen" oder wie man sie sonst nennen mag, von den Wissenschaften der Physiologie, Psychologie und Anthropologie, Geschichte und

15*

namentlich Kulturgeschichte in lehrreichster und interessantester Weise behandelt werden. Aber eigentliche Ethik ist all dieß noch keineswegs; nicht einmal ihr Fundament möchte ich es als etwas noch ganz Andersartiges heißen, sondern bloß etwa ihren Boden, was offenbar zweierlei ist. Das muß an Kant's energischer Polemik gegen jede derartige Verwechselung als gegen eine „Bastardisirung" der Moral, welche in der oben citirten Hauptstelle aus der Grundlegung z. M. d. S. so drastisch abgewiesen wird, für unbedingt richtig und höchst wichtig erklärt werden, wenn er es gleich zu einer Polemik gegen jede solche Anlehnung und faßliche Basirung übertrieb, wie wir später zu besprechen haben.

Uebrigens ist es äußerst instruktiv und anerkennenswerth, daß gerade auch Hume als feiner Kopf im Unterschied von den plumpen Seyns- oder Wirklichkeitsethikern ersten Grades mit klarer Entschiedenheit darauf hinwies, wie der moralische Werth einer Handlung keineswegs eine seyende Qualität des Wirklichen gleich anderen Eigenschaften oder Momenten desselben bilde, sondern sich erst nach Abschluß der theoretischen Betrachtung in der weiteren Reflexion des ganzen Objekts auf unser sittliches Gefühl als etwas Neues ergebe (vgl. meine Darstellung S. 326 ff., bes. 328). Daß und wie er in anderer Weise vom Richtigen abwich und unter dem Niveau desselben blieb, während Kant darüber hinausging, davon nachher!

Demjenigen, welcher überhaupt den obigen Unterschied zwischen dem einfachen Seyn und dem Werth zu fassen vermag, muß es jedenfalls vollkommen einleuchten, daß nur der Letztere das wahre und eigentliche Gebiet der Ethik bildet oder ihren Grundgesichtspunkt ausmacht, welcher bei keiner ihrer Aufstellungen aus den Augen verloren werden darf. Dieselbe ist ihrem innersten Wesen nach Werthwissenschaft. Markirt man in kurzem Ausdruck nur die positive Seite ihrer Taxationen, so deckt sich dieß zwar keineswegs schon ganz, aber doch in einiger Annäherung mit der anderen Bezeichnung derselben als Idealwissenschaft oder Lehre vom Seynsollenden.

Unsere exakten Hyperempiriker brauchen gar nicht bange zu seyn, daß man sich mit dem Letzteren schnurstracks in ein Gebiet des Nichtwirklichen, also Nebelhaftchimärischen verirre, wie sie vielfach glauben. Ich will zwar wegen der strikten Fernehaltung aller Seyns-Ethik gar kein Gewicht auf die realen Verwirklichungen des Sollens legen, wie sie sich trotz aller Unvollkommenheit immerhin noch in hinreichender Zahl im wirklichen Leben finden und allezeit finden werden. Auch hievon ganz abgesehen behaupte ich ohne alle Wortspielerei, daß das Sollen in seiner Art so real ist, als irgend etwas in der Welt: es ist noch vor jeder näheren Bestimmung jedenfalls das Gefühl der zweifellosen Werthtaxation, welche die Menschheit von jeher ob auch in wechselndem Ausdruck und steigender Feinheit über die einfache Thatsächlichkeit menschlicher Handlungen und Gesinnungen ausgeübt hat; es ist jener allergewisseste „Gerichtshof", von welchem Kant als von dem moralischen punctum Archimedis spricht.

Setzen wir den Fall, das Seynsollende wäre wenigstens bis dato nie und nirgends auch nur in minimaler Weise auf der Welt verwirklicht, was freilich neben dem Vorhandenseyn seines positiv oder negativ formulirten Bewußtseyns sehr wunderlich wäre; trotzdem könnte es seine vollgenügende geistige Realität besitzen — oder hält man letzteren Begriff vielleicht für ein σιδηρόξυλον? Ich will doch hoffen, daß man noch nicht allgemeiner bei einem derartigen plebejischen Realismus angelangt ist! Das Sollbewußtseyn wäre bei obiger Hypothese eine Idealwelt der Menschheit, welche in ihrer Art von Thatsächlichkeit völlig unanfechtbar seyn würde, wenn sie dann gleich in der That sehr abrupt und unmotivirt oder besser unmotivirend neben der Realwelt herginge. Zu dieser würde sie im angenommenen Fall als ein System, richtiger als eine continuirliche Serie von Verwerfungsfunktionen nur negative Beziehung nehmen, während sie positiv und nach vorwärts mit energischer exigentia existentiae den endlichen Eintritt in die wirkliche Welt des konkretthatsächlichen Seyns verlangte. Genau in diesem Sinn sagt Kant mit vollstem Recht: „Wenn es auch niemals Handlungen

gegeben hätte, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, so ist dennoch hier auch gar nicht die Rede davon, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebietet, was geschehen soll; mithin sind Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so Alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachläßlich geboten" IV, 28.

Wer Derartiges, vielleicht schon durch die Ausdrücke degoutirt und scheu gemacht, für platonisirendes oder Leibnizisches Spekuliren, ergo für Schwindel erklärt, der möge es mir nicht übel nehmen, wenn ich sage, daß er dann noch nie über das Wesen aller Ethik nachgedacht, geschweige denn es verstanden hat. Also wäre es billig und gewiß das Exakteste, wenn er schwiege und bei derartigen Untersuchungen gar nicht mit- oder dreinspräche, zu welchen er nun einmal nicht disponirt ist. Wir unsererseits aber mußten uns durch diese einzig richtigen Anschauungen eines Kant oder Herbart über den Unterscheid von Seyn und Sollen durcharbeiten und zuerst den Ideal- oder Sollcharakter der Moral, wohlbemerkt zunächst nur ganz im Allgemeinen sichern, ehe wir einen einzigen Schritt weiter in unserer Untersuchung thun konnten. Sonst hätten wir a limine die übliche Konfusion der ethischen Diskussionen erhalten.

Aus dem Bisherigen leuchtet zugleich ein, wo wir denn eigentlich die Quelle dieser Werthtaxation zu suchen haben, welche nicht irgend welche, im Objekt selbst schon liegende Eigenschaft kopirt, oder wo das Prinzip dieser Statuirung des Ideals und des Sollens, somit der eigentliche Wurzelort des Ethischen liege. Es ist fast nur eine andere Wendung für das soeben Erörterte, aber wegen der hartnäckigen Irrungen auch als relative Wiederholung ganz berechtigt, wenn Kant mit aller Energie die Ur- und Eigengeistigkeit des Sittlichen immer wieder extra vertritt. Und sachlich stimme ich ihm kaum in irgend etwas lebhafter zu, als gerade hier. Denn ich sage einfach mit Lotze im Mikrokosmus II, 311, daß „man nie Erfolg haben wird,

wenn man in eine leere Seele hinein das Bewußtseyn des Sollens nur vermittelst der Eindrücke der Erfahrung bringen will, und daß es einen wesentlichen Zug der menschlichen Natur bezeichnet, überhaupt den Gedanken einer Pflicht und eines Sollens mit sich zu führen".

Man kann von Außen her lernen, was heilsam oder schädlich ist; man kann von Außen her zur Einsicht kommen, was Einem selbst, resp. der Gemeinschaft nützt, was man also aus Zweckmäßigkeitsgründen oder zur Vermeidung von realen und idealen Kollisionen mit den Nebenmenschen und ihren Bedürfnissen oder etablirten Anschauungen zu thun und zu lassen hat. Gewöhnung, Erziehung, Unterricht und Politik können Derartiges dem Menschen von Außen her beibringen. Aber das sind Alles noch keine ethischen Werthtaxirungen und keine Sittlichkeitskategorien, sondern „Maximen der Klugheit" und der geordneten Lebensführung, wie Kant stets mit vollstem Rechte sagt. Daß dagegen, um der begrifflichen Schärfe halber möglichst nahe bei den bisherigen Beispielen zu bleiben, die Arbeit etwa für das allgemeine Wohl nicht blos in verschiedener Beziehung nützlich, sondern schön und edel, also sittlich gut sey, das kann ich Keinem von Außen her einpredigen, welcher es nicht von Haus aus in sich selbst trägt und fühlt, was denn eigentlich die Werthe „gut und sittlichschön" an sich selbst und nicht blos konventionell besagen wollen. Er würde das Wort hören und dadurch lernen, daß man in der Welt jenes nützliche Thun auch „edel und gut" nennt; allein das wäre für ihn eine lediglich nominalistische Notiz, wie etwa für den Farbenblinden die Beilegung des usuellen Prädikats „grün" an das Gras, welches doch für ihn selbst nicht anders aussieht, als der blaue Himmel.

In der That, die ethische Werthung als ethische wird innen im Geist und nur im Geist geprägt; sie ist das zweifelloseste Eigenleben und eigene Thun desselben, insofern allerdings mit dem terminus technicus jenes „Apriori", wiederum als Wesenskategorie verstanden, für welches unser Kant mit so ungewöhnlich lebhafter Wärme kämpft.

Und er wußte, was er that, oder für was er stritt. Sah er doch rings um sich die merkwürdige Plattheit und Oberflächlichkeit, mit welcher sein Jahrhundert hier wie auf andern Gebieten überwiegend meinte, Alles mit jener Macherei des willkührlichen Vertrags und der Konvention, der pädagogischen Dressur oder der politischen und sozialen Disciplinirung von Außen her abthun und erklären zu können. Als ob die Seele ein μὴ ὄν, eine tabula rasa und ein weiches, völlig formloses Wachs wäre, aus dem der richtige Künstler geradezu Alles herzustellen vermöchte!

Ich will von der Moral des französischen Sensualismus und Materialismus ganz absehen, welche bald an cynische Unmoral streifte. Aber auch mehrere weit bessere Engländer meinten z. B. vom Gewissen, welches man freilich am liebsten ganz bei Seite ließ, daß es in seinem Kern nichts Anderes sey, als eine „con-scientia“, ein Wissen mit Anderen von dem, was nun einmal paktmäßig gut oder bös genannt und entsprechend behandelt werde, eine Kenntniß von der allgemein etablirten Sitte und Wohlanständigkeit oder von der gesellschaftlichen Zuträglichkeit gewisser Handlungen und Unterlassungen.

Von dieser kompleten Aeußerlichkeit und Flachheit entfernten sich nun zwar Andere, und unter ihnen besonders auch Hume in rühmlicher Weise. Derselbe war viel zu klar und konsequent, um den Cirkel in jener vielbeliebten Eintrichterung der Moral rein nur von Außen her nicht zu fühlen. Daher verlangte er namentlich später durchaus für alles Sittliche eine natürliche Anlage und Disposition (vgl. meine Darstellung S. 341. 398 f.). Allein er blieb trotzdem in der Vorhalle des Richtigen stehen, indem er die Sache gar zu „natürlich“ faßte und in dem Komplex der unmittelbar gegebenen konkreten Passionen oder Regungen bereits ein Letztes sah, bei welchem man sich, ob gut oder schlecht, nun einmal zufrieden geben müsse. Auch die eventuell weittragende Ahnung, daß die „natürliche und die moralische Obligation“ oder das pure natürliche Wollen und das ethische Sollen eben doch sehr zweierlei seyen, wußte er auf seinem Standpunkt

unmöglich weiter zu verwerthen, sondern stumpfte den wichtigen Gegensatz schließlich doch wieder fast bis zur völligen Identität beider Glieder ab (a. a. O. S. 395 ff.).

Meines Wissens macht hierin unter allen englischen Ethikern jener Zeit eigentlich nur Shaftesbury eine wirkliche Ausnahme. Klar und bestimmt erkennt er die andere Natur des ächt Sittlichen und damit den grundwichtigen Unterschied des Sollens vom natürlichen, triebartigen Wollen, wenn er z. B. einmal unmißverständlich sagt: „Ueber den natürlichen Affektionen muß sich eine andere Art von Affektion eben in Bezug auf jene Affektionen erheben, welche man bereits gefühlt hat und die nun erst das Objekt eines neuen Wohlgefallens und Mißfallens geworden sind.“ Oder meint er auch sonst, daß der Mensch, wenn er wie jedes andere Geschöpf ein Naturgutes als Gabe besitze, nunmehr seinerseits vor die Aufgabe gestellt sey, mit Bewußtseyn und eigenem Urtheil die pflichtmäßige Gesinnung zu hegen und mit innerem Selbstzwang die Unterordnung der sinnlichen Neigung unter die vernünftige herzustellen. Nicht die wildwachsende, sondern die kämpfende Tugend ist ein herrlicher Anblick. Der Mensch soll ein moralischer Künstler, soll der sittliche Baumeister seiner Welt werden, welcher an sich selbst arbeitet (a. a. O. S. 200).

So blieben denn mit diesen verschwindenden Ausnahmen die näheren Vorgänger oder Zeitgenossen Kant's namentlich auch in dem moralwissenschaftlich so äußerst regsamen und ehrenwerthen England entweder bei einer vollkommen objektiven Veräußerlichung des Sittlichen stehen, oder huldigten sie doch einem Standpunkt, welcher zwar subjektive Anlage verlangte, aber in einem rein elementaren anthropologischen Naturalismus und somit wenigstens in einer Halbäußerlichkeit stecken blieb. Beidemal war das wahre Wesen des Sittlichen oder jene seine innerste Werthgebung nicht getroffen, wodurch Alles, auch das Seelisch-Natürliche ohne Ausnahme erst ethisch geprägt wird. Das sittliche Werthgefühl im Unterschied vom natürlichen, jenes Gefühl von neuer eigenthümlicher Art, das dem ganzen konkreten

Willen gegenübersteht und ein idealmäßiges Spornen oder Auffordern an ihn enthält, mit Einem Wort das Sollgefühl als Herzpunkt des Ethischen (vgl. V, 19 f. Anmerkung 2) hat fast Keiner in jener Zeit vor Kant philosophisch erfaßt. Daneben versteht sich, daß Manche ahnend daran streiften, sofern ja abgesehen von der Theorie und begrifflichen Formulirung ein jeder Mensch dasselbe als lebendige Wirklichkeit in sich trägt; denn in der That „ist die gesunde Vernunft ein Metaphysiker, ohne es zu wissen", wie Kant V, 4 treffend sagt.

Nichts Anderes, als dieß, scheint er mir in jener merkwürdigen Stelle der Grundlegung z. M. d. S. zu meinen, welche ich oben, das Frappanteste in gesperrtem Druck, citirt habe. Ich stehe nicht für sie im Ganzen oder in jeder Hinsicht ein, wie sich schon aus meinen prinzipiellen Ausgangsdistinktionen erwarten läßt. Aber was wenigstens das innerste Wesen des Sittlichen als Prinzip oder Tribunal betrachtet anlangt, so möchte sie wohl so ziemlich den Kern der Sache treffen, obgleich ihre Lehre von der ethischen Werth- und Gesetzgebung oder jene Hinaufhebung derselben über alles blos natürlich Vorliegende und Gegebene zunächst immerhin den Eindruck einer absolut schwindelnden Transscendenz und eines „mißlichen" Standpunkts machen kann, „der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird". Freilich fügt der Verfasser mit Recht in einer Note IV, 50 bei, daß der Leser, um dieß zu verstehen und zu würdigen, nicht eine Vernunft besitzen dürfe, welche für alle Abstraktion verdorben sey, — wiederum jene vollberechtigte Erinnerung daran, daß diese feinsten sittlichen Momente und Begriffe nicht wie schlechtes Metall an der äußersten Oberfläche liegen und sich nicht etwa wie die vulgärsten psychologischen Thatsachen nur so leichthin greifen oder zum Ausdruck bringen lassen!

Ganz dem gleichen Interesse für eine energische Sicherung der Ur- und Eigengeistigkeit des Sittlichen ist die ganze Lehre von der Autonomie desselben gewidmet, welche von Kant, wie Jeder weiß, unzähligemal in so markirter Weise betont wird.

Vielfach meint man wohl, daß die Heteronomie, welche er überall mit Protest abweist, ausschließlich oder doch vorzüglich eine theonomische Begründung der Moral bedeute. Gewiß ist dieß mit einbegriffen, bildet aber doch eigentlich nur eine minder bedeutsame Spezies der Heteronomie überhaupt. Weit wichtiger und bekämpfenswerther erscheint ihm zumal in jener weniger mehr theologischen Zeit die naturalistische Heteronomie, ob wir sie als komplete oder anthropologisch gemilderte denken, wie vorhin an den Engländern dargelegt wurde.

Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn er bekanntlich den Begriff der Freiheit vielfach geradezu mit dieser autonomen Eigengesetzgebung des Willens identisch nimmt, somit beide als Wechselbegriffe ansieht und in dieser Freiheit den Angelpunkt des Moralischen erblickt (vgl. z. B. IV, 78). Daß die Freiheit bei ihm selbst noch andere Seiten oder Bedeutungen hat, werden wir später sehen. Hier aber auf der obersten und sozusagen überpersönlichen Stufe der Prinzipienbetrachtung bedeutet sie allerdings nichts Anderes, als die ethische Bestimmung und Werthgebung durch den Vernunftgeist rein ex se als letzter Instanz; es ist das geistige Urtribunal, welches als ein Absolutes durch keine ethisch zulässige Appellation mehr überschritten oder auf Anderes und Höheres zurückgeführt werden kann. Von ihm, aber wohlbemerkt nur von ihm als überpersönlicher Stufe gilt in der That jenes Absolutistische „sic volo, sic jubeo“; nur daß hier der Vers weiter hieße: stat cum ratione voluntas, wie wir nachher bemerken werden. Daher schließt die Grundlegung z. M. d. S. mit folgenden Sätzen, welche hienach ganz verständlich sind: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktisch unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs; wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit — seine nicht weiter be- oder reduzirbare Absolutheit —, welches Alles ist, was billiger Maßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann“ IV, 93.

Endlich gehört hieher auch die allgemeine Begriffsbestimmung

oder Unterscheidung der Kritik der praktischen Vernunft gegenüber von der reinen, wie sie in der Vorrede zur ersteren gegeben ist. Es kann sich nicht um eine Kritik der reinen praktischen Vernunft handeln, wie es auf theoretischem Gebiet der Fall war, da von der praktischen Eigengeistigkeit keine Exzesse oder Grenzüberfliegungen zu besorgen sind. Was sie — immer als überpersönlich-identische Potenz verstanden — aus eigener Machtvollkommenheit aufstellt und diktirt, das gilt ebendamit als Sollen; eine etwa irrende Aussage über das Seyn ist von Haus aus nicht ihr Geschäft. Mit andern Worten steht sie nicht einer gegebenen Welt des Nicht-Ich gegenüber, über welche sie wahre oder falsche Aussagen machen könnte; das ging die theoretische Vernunft an; sondern ihre Idealwelt des Ethischen wird von ihr selbst geschaffen und unterliegt somit keiner Kontrolle des Treffens oder Verfehlens verglichen mit einem anderweitigen Original.

Allerdings wäre es unter solchen Umständen wohl besser gewesen, wenn Kant schon in der Titelwahl auf den symmetrischen Parallelismus mit der theoretischen Vernunft verzichtet und sein zweites Hauptwerk nicht eine Kritik der praktischen Vernunft, sondern nur einen kritischen Aufweis derselben genannt hätte. Denn an ihr selbst wird ja eben nicht Kritik geübt, sondern es genügt, wenn aus der Verschlingung mit allerlei Empirischem jener ihr verantwortungsloser Kern der Eigengeistigkeit („Reinheit, Apriorität" als Wesenskategorien) eruirt oder reinlich herausgeschält wird.

Es waren nach alle dem durchaus berechtigte Gründe, aus welchen Kant mit Energie nicht blos überhaupt für die Eigengeistigkeit des Sittlichen eintrat, sondern dasselbe sogar möglichst intensiv faßte. Selbst die Eigenmenschlichkeit anstatt des Anwachsens lediglich von Außen her war ihm noch viel zu wenig; denn sein Scharfblick erkannte mit Recht in einem großen Theil der bloßen Menschennatur wenigstens ein relatives Nicht-Ich oder Außenwelt. Er verlangte daher Eigengeistigkeit und

letzte Bergung des Sittlichen im innersten Centrum unseres höheren Wesens.

Und dabei war es nicht blos das rein wissenschaftliche Interesse, welches er verfocht; oder er kämpfte für seine tiefere Anschauung nicht allein deßwegen, weil er in ihr die theoretische Wahrheit des eigentlichen Sachverhalts sah, sondern namentlich auch darum, weil sie ihm einen schwerwiegenden praktischen Werth zu repräsentiren schien. Dieß beweisen schon die oben angeführten Stellen, wo „eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntniß der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung der Vorschriften" genannt wurde. Und dem würden sich bekanntlich noch eine Masse ähnlicher Aussprüche, z. B. besonders IV, 32 beigesellen lassen, um die ungewöhnliche Wärme seines Kampfs auf diesem Feld zu erklären.

Falsche Theorien können nemlich recht wohl neben einer weit besseren Praxis hergehen, wie ich früher schon anmerkte. Allein dieß gilt trotzdem mehr vom intellektuellen, als vom moralischen Gebiet. Eine schiefe Erkenntnißtheorie wird das faktische Denken und Erkennen weit weniger beeinträchtigen, als es eine verfehlte Sittenlehre gegenüber vom thatsächlichen Handeln und moralischen Leben unter Umständen zur Folge haben kann. Ich bin weit entfernt, für das persönliche Verketzern irgend eines ethischen Lehrers, oder dafür zu plaidiren, daß man dem jeweiligen Autor einer moralischen Doktrin dieselbe nur so ohne Weiteres ins Gewissen schieben dürfe. Aber ebenso verkehrt und einseitig wäre es, in dem bekannten, vulgär-liberalistischen und zugleich blasirten Doktrinarismus die totale Harmlosigkeit, weil praktische Einflußlosigkeit einer jeden ethischen Theorie zu proklamiren. Kant, welcher sehr liberal dachte, aber zugleich lebenskundig war, hat hier viel richtiger gesehen. Still und allmählig und namentlich über den persönlichen Urheber hinaus, bei welchem die Differenz von Lehre und Leben sensu bono noch die größte seyn kann, wird sich nach der Natur

der Sache die gute oder namentlich die schlimme Wirkung der Theorie in die Praxis hinein ausbreiten können; dieß bestätigen die Lehren der Geschichte z. B. auch wieder in der Gegenwart, aus welcher manche Krankheitssymptome des sittlichen Zeitgeists wenigstens nebenbei auf schiefe Ethiken zurückdeuten dürften.

Für unseren speziellen Fall wird die ganze oder halbe Veräußerlichung des Sittlichen am Ende zur Folge haben, daß das wahre Tribunal oder das ethische Werthempfindungsvermögen in der Tiefe des Geists sich allmählig abstumpft, weil es wenigstens von der Theorie gar nicht in Anspruch genommen wird. Zumal auf einem Gebiet, wo der Wille mit hereinkommt und nicht vielfach blos geistige Naturprozesse spielen, wird jene lehrhafte Nicht-Markirung der wahren Funktion, wenn sie von allen Seiten geübt wird, kaum ohne Einfluß auf das wirkliche Leben und Fühlen bleiben können. Die Menge verlernt zuletzt die eigengeistige Prägung ethischer Werthe, wenn man ihr immer mit dem Gewicht der herrschenden Meinung vorsagt, daß dieselben schon vorher und von anderswoher ihren genügenden Stempel besitzen. Es verlernt sich das hochwichtig „Protestantische“: Jeder steht, Jeder fällt ihm selbst; und die natürliche Trägheit oder die faule und falsche Selbstlosigkeit weiß sich von der Theorie gerechtfertigt, wenn sie dem passiven Schwimmen mit dem Strome faktisch huldigt. Auch aus diesem Grund hat ein in sich gefesteter, autonomer Charakter wie Kant recht wohl gewußt, was er that, wenn er die Eigengeistigkeit oder das Apriori der Ethik sogar noch für weit wichtiger und wesentlicher erklärte, als dasjenige, für welches er in der Kritik der reinen Vernunft auf dem Boden des Erkenntnißlebens sich wehrte.

Nach Abmachung dieses prinzipiell wichtigen Momentes handelt es sich nun für die Wesensfrage des Ethischen noch um einen dritten Punkt, welcher besonders im vorigen Jahrhundert und in den rührigen Kreisen der englischen Moralisten viel verhandelt wurde. Er betrifft die nähere psychologische Natur jener letzten sittlichen Instanz, eine Frage, welche nach den bisherigen mehr metaphysischen Untersuchungen sicherlich

gleichfalls ganz berechtigt ist. In den eben genannten Kreisen und Zeiten pflegte man die Sache meist dilemmatisch zu formuliren und zu fragen, ob (theoretische) Vernunft oder Gefühl die Quelle der moralischen Bestimmungen sey.

Unverkennbar hatte der Rationalismus eine gewisse Neigung zum Ersteren, was als eine naheliegende Uebertreibung seines Grundzugs angesehen werden muß. Ich erinnere aus vorkantischer Zeit nur an die eigenthümlich theoretische Fassung der Hauptbegriffe passio und actio bei Spinoza oder an die Art, wie er auf dem Weg der theoretischen Aufklärung aus der servitus zur libertas und schließlich zum amor Dei intellectualis zu kommen sucht. Ziemlich ähnlich ist es bei Leibniz, welcher nicht nur in den erstgenannten Begriffen entschieden von Spinoza entlehnt, sondern überhaupt den ganzen Lebensprozeß seiner Monaden überwiegend in einem theoretischen Fortschritt von Idee zu Idee bestehen läßt.

Die Empiriker ihrerseits kommen dem Sachverhalt dießmal entschieden näher, wenn sie nach kurzer Unentschiedenheit mit Ausnahme des extremtheoretischen Wollaston sich ziemlich allgemein für die gefühlsmäßige Natur der Moral erklären.

Sehr interessant ist nun besonders die Stellung, welche Hume zu der Reihe seiner Vorgänger in unserem Probleme einnahm. Zuerst stellt er sich fast exklusiv auf die Seite des Gefühls, wie das seiner bekannten Werthschätzung des Instinktiven und Minderbewußten ganz entsprach. In späterer Verbesserung läßt er aber dennoch die theoretische Vernunft wieder erheblich mehr mit ankommen. Sein Resultat ist ein Nebeneinander beider Faktoren, bei welchem jedoch die Theorie immerhin nur die Rolle des vorbereitenden, also sekundär wichtigen Moments spielt.

Auch hier griff Kant durch seine Lehre von der „praktischen Vernunft“ epochemachend ein, indem er sich über das ganze bisherige Dilemma: „Theorie oder Gefühl?“ erhob und in einem höheren Dritten das Wahre suchte.

Am bekanntesten durch den Kontrast gegen die beinahe

herrschend gewordene Meinung ist seine Opposition gegen das Gefühl. Wir sehen hier von seinem viel getadelten Rigorismus noch ab, mit welchem er dasselbe auch in der näheren Bestimmung und Ausfüllung des Sittlichen zum Mindesten beargwöhnte; vielmehr reden wir zunächst nur von der sittlichen Potenz in letzter Instanz. Hier war es nun nach allem Vorbemerkten durchaus berechtigt, wenn er das sogenannte pathologische oder natürliche Gefühl, die unmittelbare Regung und Wallung des Herzens, wie es von Natur ist, nicht als dasjenige gelten lassen will, was den obersten moralischen Bestimmungsgrund zu bilden hat. Ergäbe dieß doch den fatalsten Naturalismus des unmittelbaren und undisciplinirten Beliebens, also schlechterdings keine Ethik.

Nun weist er aber fürs Zweite auch das höher stehende „moralische Gefühl" oder den „moralischen Sinn" ab und polemisirt an den verschiedensten Stellen, z. B. IV, 141. V, 21. 198 ff. 225 dagegen, in ihnen das höchste Tribunal und die endgültige Quelle des Seynsollenden zu sehen. Diese liege vielmehr schlechterdings im reinen Willen, von dem allein die Gesetze ausgehen und welchen er in dieser Hinsicht mit „praktischer Vernunft" oder auch mit Freiheit und Autonomie ganz identisch nimmt V, 21. Das moralische Gefühl dagegen sey als etwas Sinnliches (V, 22), oder deutlicher als etwas Passives, welches unsere Empfänglichkeitsseite betreffe, nur eine sekundäre Wirkung des Gesuchten, und nicht der primäre Grund selbst. Wenn nemlich die höchste ethische Potenz, nennen wir sie den universalen Grundwillen in uns, sich mit seiner Forderung an den persönlichen Willen oder nach Kant's Terminologie an die subjektive Willkühr wendet, so entstehe in unserem persönlichen Lebensgebiet eine eigenthümliche Lust oder Unlust, ein Gefühl der Billigung oder Mißbilligung; und eben dieß sey das sogenannte „moralische Gefühl".

Ich muß ihm darin in der Hauptsache ganz beistimmen und die eiserne Energie bewundern, mit welcher er das Ethische bis zu seiner allerletzten „metaphysischen", d. h. überpersönlichen

Quelle verfolgt, statt bei einer scheinbar schon ganz befriedigenden Vorstufe stehen zu bleiben, vgl. bes. V, 198. Denn allerdings präsentirt sich unserem deutlichen Bewußtseyn das moralische Gefühl am unmittelbarsten als der ethische Spruchort, von welchem wir Weisung und Entscheidung empfangen. Analysiren wir aber den Gedanken näher, so zeigt sich, daß das Gefühl als ein Passives allerdings nicht das Definitivum seyn kann, sondern über sich selbst auf ein noch höheres Aktives hinausweist. Und worin wir das Letztere zu suchen haben, darauf deutet uns der eigenthümlich praktische, nicht kontemplativ ruhende, sondern energisch spornende und fordernde Charakter jenes Billigungs- und Nichtbilligungsgefühls. Es offenbart sich der Wille als letzte Instanz, und der ganze schwierige Prozeß gestaltet sich ziemlich genau so, wie Kant ihn allerdings schwerverständlich und selten verstanden schildert.

Die höchste und absolute Potenz ist der Vernunftwille oder die wollende Vernunft als identisch-überpersönliche Seite an und in uns; sie bildet auf höchster Spitze eine nicht mehr gegensätzlich gespaltene Einheit von ratio und voluntas zugleich, wodurch sich ihre Erweisungen zum Voraus spezifisch über alle dunklen und irrationalen Triebe erheben. Ihre Hinwendung an die persönliche Lebensseite des Menschen gestaltet sich zu einer Affektion derselben, somit zu einem passiven Fühlen, bei welchem aber der Charakter des afficirenden Vernunftwillens nach- und durchklingt, weßhalb z. B. Lotze für dieß ganz eigenartige moralische Gefühl den treffenden Ausdruck „Vernunftgefühl" braucht und von ihm sagt, daß „es vielleicht die eigenthümlichste und tiefste Offenbarung der wahren Natur des Geistes sey" Mikrokosmus I, 277.

In der That möchte ich, das überpersönlich Afficirende und das persönlich Afficirte an uns lebenswahr zusammennehmend, sagen, daß im vollgenommenen ethischen Prinzip der ganze vernünftige Geist nach allen drei Seiten seines Lebens fungire, wobei der Sache nach der Vernunftwille, unserer Erkenntniß

nach aber das Gefühl vorangeht (vgl. auch meine Darstellung Hume's S. 331 f.).

So wenig ich die unvermeidliche Abstraktheit und Subtilität derartiger Auseinandersetzungen verkenne, so glaube ich doch, durch das Voranstehende den dunklen, ob auch stets wiederkehrenden Grundbegriff der „praktischen Vernunft" bei Kant in seinem Sinn richtig erklärt und zugleich gezeigt zu haben, daß derselbe wirklich den entschiedenen Vorzug vor den minder tiefen psychologischen Fassungen des Moralischen bei den Vorgängern verdient und in der Hauptsache das Wahre gibt. Ueberhaupt aber dürfte hiemit für die Hauptpunkte der ethischen Prinzipienlehre nach der Wesensseite gezeigt seyn, wie trefflich und bleibend brauchbar die Kerngedanken sind, welche Kant im ernstlichsten Ringen mit den fundamentalen Problemen eruirt hat.

Mit dieser rühmenden Anerkennung ist ganz wohl vereinbar, was ich als Zugeständniß entgegengesetzter Art bereits ruhig voranschickte: ich meine die Einräumung von Uebertreibungen der fraglichen Interessen, ja sogar von inhaltlichen Mißgriffen, welche bei Kant's überwiegend richtigen Hauptlehren mit unterlaufen.

Drücken wir die Sachlage zunächst allgemein aus, so konnten wir sein energisches Dringen auf „Metaphysik" des Sittlichen gegenüber von einem gröberen oder feineren Naturalismus nur billigen. Sofern der letztere nicht nur dem Verständniß, sondern auch der natürlichen Neigung des Menschen weit näher liegt und besser zusagt, war die kräftigste Konstatirung des schwierigeren und ernsteren metaphysischen Moments vor Allem zu leisten und muß als Hauptverdienst anerkannt werden. Auf der andern Seite ist nicht zu leugnen, daß das „Metaphysische" für sich allein doch nur eine Halbheit ist, deren Bestimmung auf harmonische Ergänzung und Zusammenschluß mit dem „Physischen" lautet. Analog der methodologischen Synthese von Rationalismus und Empirismus sollte für das Essentielle der Ethik die Losung auf eine Ausgleichung von „Metaphysik und Physik" in dem hier vorliegenden unmißverständlichen Sinn beider Termini

gehen. In dieser Hinsicht wird sich aber allerdings nicht behaupten lassen, daß Kant der Aufgabe genügend nachgekommen sey. Vielmehr überwiegt ihm hier das metaphysische Interesse mit seiner zweifellos primären Wichtigkeit doch zu sehr, als daß er auch das andere hinreichend mitbeachtete.

Wenn ich hiefür sogleich einen mehr äußerlichen Beleg anführen darf, so erinnere ich nochmals daran, daß er nach vermeintlicher Absolvirung der ethischen Metaphysik in der „Grundlegung" und in der Kritik der praktischen Vernunft diese Resultate nun doch eigentlich nicht ins Physische, d. h. das konkret-menschliche Leben einzuführen wagt oder Lust hat; vielmehr gibt er uns abermals wieder nur eine „Metaphysik der Sitten" oder „metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre". Dabei spricht er sich ausdrücklich in der Vorrede der letzteren Schrift V, 13 ff. über seine Antipathie gegen das Konkrete oder Empirische unverhohlen aus. Es ist somit, als wollte er auf ethischem Gebiet womöglich gar nicht aus der Metaphysik heraustreten; und das muß offenbar als eine Mangelhaftigkeit von quantitativer und qualitativer Art zugleich bezeichnet werden.

Recht deutlich zeigt sich dieß auch an einem hochwichtigen Begriff seiner Moral, welchen wir schon mehrfach zu streifen hatten. Ich habe die Freiheitsidee im Auge. Sehen wir nemlich genau zu, so hat dieselbe bei Kant eine dreifache Bedeutung. Fürs Erste ist sie, wie wir bereits fanden, mit der praktischen Vernunft oder dem überpersönlichen Willen in uns, also mit dem autonomen Gesetzgebungsprinzip selbst identisch. Besser hieße sie in diesem Sinn Absolutheit. Denn Kant sagt einmal ganz richtig und verständlich, daß der gesetzgebende Wille im Unterschied von der Willkühr eben als letztinstanzliches Prinzip „weder frei noch unfrei genannt werden könne; denn er ist schlechterdings nothwendig und selbst keiner Röthigung fähig. Nur die Willkühr also kann frei genannt werden" V, 26. Damit ist die zweite Bedeutung der Freiheit bei ihm gegeben. Es ist das Vermögen der Willkühr, den Forderungen des Sitten-

gesetzes zuzustimmen und „zu wünschen, daß man — persönlich — auch so gesinnt seyn möchte. Man kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen, wobei man dennoch zugleich wünscht, von solchen, Einem selbst lästigen Neigungen frei zu seyn" IV, 82 f. Auch von dieser zweiten Freiheit ist eigentlich zu sagen, daß sie nicht das Vermögen sey, so oder anders zu wollen; sondern jene dem Gesetz zustimmende Velleität ist dem vernünftigen Menschen schlechterdings nothwendig und „selbst dem ärgsten Bösewicht" unvermeidlich (a. a. O.). So bleibt also noch die Freiheit im dritten Sinn oder das Vermögen, persönlich so oder anders ernstlich zu wollen und zu handeln. Von dieser letzteren jedoch, welche offenbar das größte persönliche und konkrete Interesse hätte, muß ich nun ehrlich gestehen, daß ich sie nirgends bei Kant in befriedigender Klarheit behandelt und von ihm, sey es nun bejaht oder verneint sehe. In seiner Vorliebe für das „Metaphysische" entschlüpft er bei dem heikeln Problem stets und weicht von der dritten zur zweiten oder ersten Bedeutung oder von der konkreten Ebene in die Höhe und Tiefe aus, so daß die eigentliche Frage faktisch unbeantwortet bleibt.

Hinsichtlich einzelner Bedenken gegen die Kant'sche Prinzipienlehre verweise ich auf den schon erwähnten Aufsatz über „Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips", welcher der vorliegenden Arbeit ergänzend zur Seite geht. Ich suche dort analog dem jetzigen Zusammenhang zu zeigen, wie anstatt des abstrakt-formalen kategorischen Imperativs sogar das material und lebenswahr gefaßte ethische Grundprincip der Liebe trotz aller Einwände Kant's mit einer richtig verstandenen „Soll-Apriorität" des Sittlichen ganz wohl vereinbar ist und das wahrhaft Zutreffende vorstellt. Nur muß letztere fürs Erste von Anfang an eine Seite besitzen, welche dem „Aposteriori" oder der Natur zugewandt ist und dadurch auch im Laufe der sittlichen Entwicklung die Herstellung einer in sich einheitlichen zweiten höheren Natur oder eines persönlichen Charakters ermöglicht. Fürs Andere darf sie im echten Geist

des Kritizismus nur als ein allgemeiner und noch unbestimmter Grundzug gefaßt werden, welcher seine successive Erfüllung und Detailirung allerdings erst mit Hülfe der Gesammterlebnisse erhält. Gegen Beides hat Kant's Moral in Uebertreibung ihrer berechtigten Interessen eine unverkennbare Aversion.

Insbesondere neigt sie sich dazu, jenes „Apriori" von Haus aus allzuinhaltsreich und explizirt zu fassen, wobei das unleugbare allmählige Werden und Wachsen unseres konkreten sittlichen Bewußtseyns nicht gehörig beachtet wird. Was uns z. B. heutigen Tags als eine zweifellose sittliche Wahrheit feststeht, das ist nicht etwa, wozu die skeptischen Hyperempiriker neigen, a parte post oder nach ein paar Jahrhunderten vielleicht falsch; wohl aber ist es a parte ante oder vor ein paar Jahr-Hunderten und Tausenden selbst von den Besten noch nicht als Wahrheit erkannt gewesen, sondern von der jetzigen Menschheit erst als ethischer Besitz in der Arbeit der Gesammtkultur errungen worden; man denke u. A. an die Ansichten, welche noch ein Plato und Aristoteles über die Sklaverei hegten. Unser jetziges sittliches Bewußtseyn ist Produkt des ureigenen ethischen Faktors der Menschheit und zugleich ihrer langen, ereigniß- und gedankenreichen Geschichte. Eben dieses letztere Moment ist es, welches Kant zu Ehren des „Apriori" unterschätzt oder ignorirt.

Verwandt damit ist seine bekannte und vielgetadelte Forderung, daß die Sätze der Ethik für alle Vernunftwesen und keineswegs blos für uns Menschen gelten. Doch kann ich wie gesagt nicht finden, daß derartige Mißgriffe und Ueberspannungen uns schließlich die volle und warme Anerkennung der oben besprochenen Grundwahrheiten unmöglich zu machen hätten.

Die Beziehungen der Aesthetik Schopenhauer's zur Platonischen Aesthetik.

Von

Dr. Hasbach.

Zweite Hälfte.

IV. Der Künstler.

Die Antwort Plato's und Schopenhauer's auf die Frage nach den Anlagen des Künstlers wird uns in diesem Kapitel beschäftigen.

Die Gedanken Plato's sind in 3 Dialogen zerstreut, im Phädrus, im Gastmahle und im Staate. Im Phädrus und im Gastmahle untersucht er die alles höhere Geistesleben characterisirenden Züge, im Staate die eigenthümliche (Erkenntniß-) Anlage des Künstlers.

Das Wichtigste der im Phädrus und im Gastmahle vorgetragenen Lehren ist Folgendes. Die Seele jedes Menschen hat in ihrer vorweltlichen Existenz die Ideen geschaut. Sie fiel zur Erde, weil sie zu schwach war, im Gefolge einer Gottheit den Himmel umkreisend, die ewigen Ideen anzuschauen, und wurde darauf mit einem Leibe verbunden. Wenn nun der so entstandene Mensch, des Schauens noch nicht zu lang entwöhnt, die Abbilder der Ideen erblickt, so erinnert er sich der Urbilder. Staunen und Verwunderung ergreift ihn. Von heftigster Liebe wird Der erfaßt, welcher die Abbilder des *Schönen* schaut. Diese Liebe hat eine doppelte Seite: eine subjective: die Glückseligkeit, die Verwirrung welche das Herz erfüllt, und eine *objective*: der aus dem Gefühl eines partiellen Mangels hervorgehende Wunsch, ein Neues mit dem geliebten Gegenstande zu zeugen und in ihm zu gebären. Das Schaffen selbst geht vor sich in einem gehobenen, den Gesetzen menschlicher Klugheit (Besonnenheit) entrückten Zustande, den wir Begeisterung nennen, Schelling richtiger Begeistung, Plato selbst Wahnsinn (μανία) nennt.

Da nun der Künstler[1]) zu den Wahnsinnigen und Erotikern

gehört, so müssen wir folgende Züge als Bestandtheile der Künstlernatur bezeichnen: 1. Idealität, 2. Schaffenstrieb, 3. Begeistung.

Im Staate nimmt Plato vier Klassen von erkennenden Vermögen an:

νόησις {
1. ἐπιστήμη (νοῦς), welche sich auf die Erkenntniß der Ideen wendet und mit Begriffen operirt.
2. διάνοια, welche die mathematischen Wissenschaften zum Gegenstande hat und deren wissenschaftliches Medium sinnliche Zeichen (Dreiecke, Vierecke ꝛc.) sind.
}

Mit beiden Vermögen erlangen wir Wahrheit; mit Hülfe des ersteren unbedingte, mit Hülfe des letzteren bedingte Wahrheit.

δόξα {
3. πίστις. Diese sucht das Wirkliche zu erfassen, geht aber nicht über die Gränzen der Vorstellung hinaus.
4. εἰκασία. Dies Vermögen geht auf die Erfassung der Bilder der Dinge (Staat VI, 510).
}

Mit Hülfe der πίστις und der εἰκασία erlangt man keine Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit. Denn ihr Gebiet ist nicht das reine, wandellose Seyn, sondern das Gebiet des Werdens.

Plato bringt diese 4 Klassen in folgende geistvolle Verbindung. .... *Καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν περὶ οὐσίαν· καὶ ὅ τι οὐσίαν πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.* (VII, 534 a.)

Der Besitz der εἰκασία befähigt zum Künstler. Mit andern Worten: Der Künstler strebt nicht nach philosophischer und wissenschaftlicher Erkenntniß, noch nach Weltklugheit und Weltkenntniß, sondern einzig und allein nach scharfer Erfassung der Formen der Dinge. Wir haben so ein viertes Merkmal der Künstler-Natur gewonnen, den Formensinn.

Es ist unschwer einzusehen, daß die Betrachtung aller Dinge und Verhältnisse vom Standpunkte der Idee Plato zwingt, eine

innige Verbindung, und weiter eine Subordination, eine Hierarchie der Seelenvermögen aufzustellen. Indem er dadurch gedrängt wird, der εἰκασία die niedrigste Stellung anzuweisen, muß er consequent eine Menge von befremdenden Aussprüchen thun. Das Thun der Künstler sey nicht vom Wissen begleitet, behauptet er (cfr. Plato als Gegner der Dichter von B. Haushalter. Gymnasial-Programm. Rudolstadt 1875). Anstatt dem Wesen der Dinge ihren Geist zuzuwenden, ergötzen sie sich am Scheine. Sie ahmen das Wechselnde der Welt, die Leidenschaften der Menschen nach. Kenntnißlos, wie sie sind, glauben sie über Alles mitreden zu können. Deßhalb wagen sie es, über Krieg, Belagerung und Staatsverfassung zu sprechen, und, was das Schmachvollste ist, unvermögend, Wahrheit und Lüge von einander zu trennen, verbreiten sie unwüdige Vorstellungen über die Gottheit. Die Erfahrung und die Gewohnheit sind ihre Lehrmeisterinnen. Ohne festen Halt buhlen sie um die Gunst der Menge. Wüßten sie etwas Besseres, hätten sie eine nützliche Fähigkeit, so würden sie nicht Künstler seyn wollen.

Befremdend nannten wir oben diese Aussprüche und consequent. Das scheint ein Widerspruch, da das Consequente nicht befremden kann. Befremdend sind diese Sätze nicht an sich; befremdend ist die Form, in welcher sie ausgesprochen werden. Zum größten Theil ist in ihnen ein Kern von Wahrheiten enthalten, welche die Lehre, daß der Künstler mit Formensinn begabt sey und nur Schein gibt, in einer Reihe von Ausführungen allseitig verständlich macht. Denn der Grundton dieser Ausführungen ist der, daß in das Darstellungsfeld des Künstlers Objecte der verschiedensten Gebiete fallen, von denen er sich nicht eine wissenschaftliche und practische Kenntniß erworben hat, sondern deren Gestalten er zu erfassen sucht. Daher ist die Erfahrung seine Lehrmeisterin. Neben ihr steht gleichberechtigt die Gewohnheit. Denn nicht durch Schließen, Berechnen, Messen, Wägen kann der Künstler (der Baumeister ausgenommen) ein Werk herstellen, sondern vermöge einer in langer Uebung erworbenen technischen Fertigkeit.

So setzt sich das Bild des Platonischen Künstlers aus einer Reihe treffender Einzelzüge zusammen. Wir haben nur die Mühe, die zerstreuten zu einem Ganzen aneinander zu fügen.[2])

In diese Welt des Scheines eintretend, wird die Seele des Künstlers, die einst das Urschöne erschaute, von den Gestalten der schönen Dinge mächtig gefesselt. In der Gestalt offenbart sich ja, wie wir früher zu erkennen glaubten, das Zusammenwirken der Idee der Schönheit mit der Gattungsidee. Ueberall jagt er der Gestalt nach, ohne sich um das Wesen der Dinge, ihre Bedeutung und Geltung zu kümmern. Der Schaffenstrieb erwacht und in dem erdentrückten Zustande der Begeistung producirt er ein Neues. Aber er muß seine Augen offen halten, und sich die erforderlichen technischen Fertigkeiten durch lange Uebung aneignen, wenn er das Schöne richtig auffassen und darstellen will. Es scheint daß in diesem Bilde eine Seite der künstlerischen Befähigung fehle: die productive Phantasie. Und doch nur scheinbar! Wenn auch Plato für die Gabe freier Erfindung kein Wort gefunden hat, so war ihm ihr Daseyn doch nicht unbekannt. Er glaubt, daß ein Maler einen schönen Menschen malen könne, ohne die Möglichkeit seiner Existenz nachweisen zu können (Staat V, 472d). Anderswo unterscheidet er *λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ'ἕτερον.* Zu dieser Gattung gehören die Mährchen und erdichteten Erzählungen der epischen Poesie (Staat V, 377). Das Entscheidenste ist aber jene schon angezogene Stelle des Gastmahls, wo er nur diejenigen Demiurgen zu den Erotikern zählt, welchen die Natur Erfindungsgabe verlieh (209a). Doch dieser Zeugnisse bedürften wir nicht. Wenn wir den Künstler zu den Erotikern rechnen, so legen wir ihm damit Erfindungsgabe bei. Denn der Grundzug des Eros ist der Wunsch, ein Neues hervorzubringen.

Die Grundlinien des künstlerischen Genius so sicher entworfen zu sehen versöhnt mit der niedrigen Stellung, welche Plato dem Künstler unter den Vertretern der geistigen Interessen der Menschheit anweist.[3]) Seine Consequenz thut ein

Uebriges, nicht nur seine theoretische, sondern auch seine practische. Plato soll alle seine Gedichte verbrannt haben, als er in die Vorhalle der Philosophie eintrat, welche ihm ein Mann eröffnete, von dessen Thätigkeit als Bildhauer uns nur wenig überliefert ist.

Wie anders in unserer Zeit! Herbart componirt, Fichte schreibt tiefsinnige Gedichte, Schelling verfaßt formvollendete Dichtungen, und der fein empfindende Schopenhauer läßt es sich nicht nehmen, seinen Werken einige holperige Verse beizufügen. Sollen wir daraus schließen, daß die modernen Philosophen weniger consequent als die alten sind? Wir werden mit mehr Recht folgern, daß Künstler und Philosoph sich in den Systemen der neueren Philosophen mehr coordinirt zu einander verhalten. Wie lebhaft Schopenhauer seine philosophischen Geistesverwandten sonst bekämpfen mag, in diesem Punkte übertrifft er sie fast noch an Anerkennung.

Nach Schopenhauer geht die Geistesrichtung des Philosophen (P. II, pag. 9) und des Künstlers (H. II, pag. 422) auf das Allgemeine, während die Nicht-Philosophen und die Nicht-Künstler in den einzelnen Dingen stets nur das Einzelne und Individuelle sehen (P. II, § 2 ff.). Da nun im Einzelnen die Motive des Willens liegen, so können Diese (die Nichtphilosophen und Nichtkünstler) für gewöhnlich und spontan nicht willenlose Subjecte der Erkenntniß seyn, folglich auch keine Ideen von Dingen erkennen, so sehr sie auf kürzere Zeit in ideale Höhen erhoben werden mögen. Jenen dagegen ist eine ziemlich beständige Richtung auf die Idee angeboren, obwol auch sie längere oder kürzere Zeiträume den gewöhnlichen Erdensöhnen gleichen. Die Hinwendung auf die Idee ruft die anschauliche Erkenntniß hervor. Die ruhige Contemplation nennt Schopenhauer auch die geniale Erkenntniß. Da sich hierbei das Subject vollständig im Objecte verliert, so kann die Genialität auch die vollkommenste Objectivität genannt werden.

Aber auch nur durch diese Anlage sind Künstler und Philosoph mit einander verwandt. Denn die Erkenntniß, welche sie

bieten, hat keine Aehnlichkeit. Während der Künstler Bilder des Lebens schafft, gibt der Philosoph die daraus abstrahirten Gedanken. „Der Dichter ist demnach Dem zu vergleichen, der die Blumen, der Philosoph Dem, der die Quintessenz derselben bringt" (P. II, §. 4, pag. 5).

Wie alle Menschen sind sie der Herrschaft des Willens unterworfen, und deßhalb kann die geniale Erkenntniß nicht vom Willen ausgehen. Besteht sie doch gerade in der Elimination alles Wollens. „Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellects über den Willen, oder physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit ohne alle Erregung der Neigungen und Affecte. — Zum reinen, willenlosen Erkennen kommt es also, indem das Bewußtseyn anderer Dinge sich so hoch potenzirt, daß das Bewußtseyn vom eigenen Selbst verschwindet" (H. II, §. 30. cfr. p. 78 d. A.). Bleibende Bedingungen hat dieser Zustand in der Vollkommenheit des Gehirns; vorübergehend wird er durch Alles begünstigt, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervensystems erhöht.

„Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes als das Freiwerden des Intellects" (H. II, cap. 31, pag. 433).

Die Anlage objectiver Anschauung ist offenbar das Correlat der ideal aufgefaßten Idee. Die geniale Erkenntniß ist die Zauberin, welche mit einem Schlage die Welt der Dinge in die Welt der Ideen verwandelt, und um die gewöhnlichen, alltäglichen Gestalten den Schimmer der Schönheit webt. Die reale objective Idee wird entgegengesetzte Consequenzen nach sich ziehen. Die ästhetische Wirkung nimmt nun ihren Ausgang vom Objecte und wendet sich auf das Subject. Das Ding wird nicht mehr schön gemacht, sondern es wird als schön oder häßlich erkannt. Das künstlerische Vermögen wird seinen rein producirenden Character verlieren, und im Gebiete der Anschauung receptiv werden. Da ohne Maaß nichts gemessen werden kann, so muß das über Schönheit oder Häßlichkeit

der Dinge entscheidende Vermögen ein angeborener Schönheitssinn seyn.

In jedem Menschen schlummert nach dem Frankfurter Philosophen, im Kenner und Künstler in höherem Grade, das Ideal, d. h. die a priori erkannte Idee. „Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objectivirende Wille selbst sind.“ Diese Anticipation bedarf dennoch der Erfahrung, um durch sie angeregt zu werden „und Leben, Bestimmtheit und Umfang zu erhalten“. Sonst wäre die Erkenntniß des Schönen unmöglich. Ohne jene Anticipation hätten die Griechen den Urtypus der Schönheit nicht finden können. Wenn die Geschlechtsliebe[4]) durch das Vorhandenseyn eines abnorm überwiegenden Intellects sich vom Willen ablöst, und doch thätig bleibt, so wird sie zum objectiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt (H. I, §. 45, pag. 262 und II, cap. 36, pag. 477, 478). Die Idealität befähigt also den Künstler, das Ding mit der Idee zu vergleichen, in jedem Ding die Absicht der Natur zu errathen, die häßlichen Dinge von den schönen zu unterscheiden.

Ohne die Brücke zu kennen, welche von der intuitiven Erkenntniß zur Idealität hinüberführt, wäre man versucht zu fragen: Weßhalb statuirt Schopenhauer ein neues Vermögen, da uns die objective Anschauung vollständig genügt? Weßhalb Ding und Idee mit einander vergleichen, da in dem Augenblicke, wo wir die Idee erkennen, das Ding verschwunden ist? Weßhalb die Absicht der Natur errathen wollen, weßhalb häßliche und schöne Dinge von einander unterscheiden, da in dem Augenblicke der Intuition keine Rede mehr von Häßlichkeit und Mangelhaftigkeit seyn kann?

Zu einer ähnlichen Betrachtung wird uns die Schopenhauerische Lehre von der Phantasie führen, welche wir in wenige Sätze zusammenfassen wollen.

Die schale Gegenwart, die ungenügende Umgebung, in welcher der gewöhnliche Erdensohn ganz aufgeht, kann dem

Genius oft nicht genügen. Mit der ganzen inneren Lebhaftigkeit, welche ihn characterisirt, drängt es ihn zum Anschauen würdiger, bedeutsamer Objecte. Dann entreißt ihn die Phantasie seinem engen Gesichtskreise, „setzt ihn in den Stand, aus dem Wenigen, was in seine Apperception gekommen, alles Uebrige zu construiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen". Zweitens bedarf der Genius der Phantasie „um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte". Deßhalb ist die Phantasie Bedingung der Genialität. Doch will Schopenhauer damit nicht sagen, daß sie auch Ursache der Genialität sey. Denn sie kann auch ungenialen Menschen verliehen seyn. Wenn sie nicht mit der intuitiven Erkenntniß verbunden ist, vermag sie nur leere Phantasiebilder zu schaffen.

Die Phantasie spielt im Systeme Schopenhauer's eine ziemlich klägliche Rolle. Wenn das künstlerische Individuum in einer bedeutenden Umgebung lebt, ist die Phantasie überflüssig. Aber auch dann, wenn seine Umgebung unbedeutend seyn sollte, sieht man die Nothwendigkeit ihres Daseyns nicht recht ein. Hat der Genius so viele überschüssige Kraft, als zur Contemplation genügt, so eröffnet sich ihm überall das Reich der schönen Ideen, die, wenn man vom Standpunkte Schopenhauer's consequent seyn will, sogar gleich schön sind. Nun erwähnt ja auch Schopenhauer an mehreren Stellen, daß grade die größten Künstler oft die kleinsten Vorwürfe zur Offenbarung ihrer Genialität gewählt haben. Streng genommen ist sie also für den bedeutenden Künstler nicht erforderlich; dem unbedeutenden ist sie aber geradezu verderblich. Und dennoch mußte Schopenhauer die Phantasie in sein System einführen. Wenn man das Hauptgewicht aller künstlerischen Befähigung auf die Anschauung legt, und anstatt der überall und zu jeder guten Stunde Schönheit verbreitenden intuitiven Erkenntniß die leere Idealität setzt, welche auf Anregung durch adäquate Objecte warten muß, so muß ein Vermögen gefunden werden, welches die Erscheinung erklärt, daß

viele Künstler in schaler Gegenwart und unbedeutender Umgebung produciren.

Die Phantasie soll zweitens dem Genius deßhalb zukommen, um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte. Wer erkennt nicht, daß hier an zweiter Stelle der Phantasie die Thätigkeit zugeschrieben wird, welche Schopenhauer früher aus der Idealität des Künstlers hervorgehen ließ?

Damit verleiht Schopenhauer dem Worte Phantasie eine neue Bedeutung. Früher bezeichnete es die productive, jetzt die receptive Einbildungskraft. Es ist unerfindlich, weßhalb sie nur mit der intuitiven Erkenntniß verbunden Vortreffliches wirken, und ungenialen Menschen verderblich werden könnte, da sie grade durch ihren Besitz geniale Individuen werden würden.

Wie wir sehen, spiegelt sich die zwiefache Auffassung der Platonischen Idee auch in der Lehre vom Künstler. Nur die dritte hat kein entsprechendes Correlat in der Seele des Genius. Hätte Schopenhauer den Versuch durchgeführt, alle Schönheit aus der Form zu erklären, so würden ihm die primäre und secundäre[5]) Schönheit nicht auseinander gefallen seyn, und er hätte seine Lehre von den Seelenvermögen des Künstlers wahrscheinlich einheitlicher und richtiger gestaltet. Er hätte als angeborenen Sinn jedes Künstlers den Formensinn[6]) betrachten müssen, welcher durch die Betrachtung schöner Gegenstände erweckt wird und im Augenblicke des Schaffens als secundäres Vermögen die Phantasie in Bewegung setzt, um demselben solche Vorstellungen zuzuführen, welche die gewünschten Formen deutlich hervortreten lassen. Damit würde die Stellung der Phantasie allerdings sehr verrückt. Sie wäre erstens nicht jenes Factotum, zu welchem sie Schopenhauer stempelt, und es würde ihr zweitens der Character eines künstlerischen Vermögens völlig genommen. Wer die Wirkungsweise der Phantasie vorurtheilsfrei beobachtet, findet daß sie ein dienendes Vermögen ist, welches den Bedürfnissen der Vernunft, des Verstandes, des Gefühles, der Empfindung und des Wollens gleicherweise Rech-

nung trägt. Man mag sie als ein characterloses und gutmüthiges Weib darstellen, welches um Aller Beifall buhlt, dessen flüchtige Gunst Jeder gerne genießt, dessen dauernder Besitz Niemand zu theil wird und dessen trügerische Huld Mancher mit der klanglosen Münze schmerzlicher Enttäuschung bezahlt. Das ungebührliche Uebergewicht, welches Schopenhauer ihr gibt, ist aus den ästhetischen Anschauungen der Zeit zu erklären, in welcher er lebte.

Das Vermögen objectiver Anschauung einerseits, die angeborene Idealität nebst ihrem Complemente, der productiven Phantasie andererseits sind die ersten Eigenschaften des künstlerischen Genius. Außer diesen Kräften verlieh ihm die Natur noch die Besonnenheit, welche erforderlich ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werke zu wiederholen. Zwar gibt Schopenhauer H. II, pag. 434 eine Definition von Besonnenheit, welche mehr auf anschauliche Erkenntniß paßt und a. a. O. pag. 431 bezeichnet er mit dem Namen Besonnenheit eine Fähigkeit, welche er sonst Phantasie nennt; durchgehends versteht er jedoch unter Besonnenheit ein selbstständiges Vermögen, welches „zum Festhalten der Ideen" befähigt.

Den geheimnißvollen Trieb, welcher den Künstler zum Schaffen drängt, läßt Schopenhauer unerklärt. Und doch ist noch ein weiter Sprung von der intuitiven Erkenntniß und der Besonnenheit bis zum Schaffen. Weßhalb verharrt das Individuum nicht im Genuß des Anschauens? Weßhalb macht der Künstler das Angeschaute zum Vorwurf eines Werkes, und nicht, wie der Philosoph, zum Problem? Alle diese Fragen beantwortet Schopenhauer aus gutem Grunde nicht. Denn die künstlerische Thätigkeit verträgt sich mit seiner Philosophie nicht. Jede Thätigkeit setzt Motive voraus und verfolgt Zwecke. Ein Künstler hat Schaffensdrang hieße also: Auch die Ideen können den Willen erregen.

Damit sind wir am Ende der Schopenhauerischen Lehre vom Künstler angelangt, und es bleibt uns nur noch die zusammenfassende Vergleichung der Platonischen und Schopen-

hauerischen Ansichten. Hüben und drüben ist die Idee der Mittel- und Ausgangspunkt der ganzen Lehre.

Der Platonische Künstler hat die Ideen geschaut, der Schopenhauerische ist das Ansich des Willens. Beide haben folglich Idealität, so daß der Erstere durch die Erfahrung an die Urbilder erinnert wird, der Letztere die Ideen erkennt resp. die Ideen ahnt, welche die Natur darstellen wollte. Auf die Anschauung legen sowol Plato als Schopenhauer großes Gewicht, letzterer ein so überwiegendes, daß der Quietist den Schaffenstrieb zu erklären vergißt, welchen der Grieche als eine Form des die Menschen beherrschenden Zeugungstriebes betrachtet. Diesen Mangel ersetzt Schopenhauer dadurch, daß er durch die Aufstellung der Besonnenheit ein von Plato nicht angegebenes Merkmal des künstlerischen Genius aufführt. Auch der productiven Phantasie hat der Deutsche mehr Aufmerksamkeit zugewandt, obwol der Grieche mit der letzteren nicht unbekannt war. Beide betrachten den Zustand, in welchem der Künstler schafft, als einen über menschliche Klugheit und Besonnenheit erhabenen, als eine freie Gabe der Götter, welche Niemand durch energisches Wollen erwerben kann. Aber nur dem concipirenden und das Concipirte ausführenden Künstler schreibt Plato Begeistung zu, während Schopenhauer „das Freiwerden des Intellects“ „Begeisterung“ nennend, damit auch dem unproductiven Laien „Begeisterung“ verleiht. Es ist überflüssig hinzuzufügen, daß der moderne Schopenhauer das Technische der Kunst richtiger als der consequente Plato schätzt.

Zur vollständigen Beschreibung des Künstlers gehört noch die Erwähnung eines psychischen Mangels, der Ungeschicklichkeit in weltlichen Dingen, welche Beide als ein characteristisches Merkmal des genialen Individuums überhaupt betrachten. Der Grieche erklärt sie mythisch durch das Unvermögen in der finstern Höhle (der Welt) sich zurechtzufinden, nachdem man vorher in der lichtvollen Welt (des Seyenden) die Ideen geschaut habe. Schopenhauer führt jenes Unvermögen auf den Umstand zurück, daß geniale Menschen, bei entschiedener Richtung auf die An-

schauung der Ideen, es nicht vermöchten, die Welt nach dem Satze des Grundes zu betrachten, woraus allein Klugheit und Vernünftigkeit hervorgehe.

Der alte Plato braucht sich neben seinem jungen Schüler nicht zu schämen. Jedenfalls ist seine Lehre nicht so widerspruchsvoll und im Ganzen selbst wahrer, als diejenige Schopenhauer's.

V. Die Kunst.

Die Welt der Dinge — nach Plato ein Erzeugniß Gottes, welcher dieselben den ewigen Ideen nachbildete — wird von Schattenbildern (εἴδωλα) begleitet, die, obwol sie nur ein Scheindaseyn haben (φαντάσματα), ebenfalls als Gotteswerk betrachtet werden müssen (.... δαιμονίᾳ καὶ ταῦτα μηχανῇ γεγονότα). Unter Schattenbildern versteht er nicht nur die Schatten im Wasser und auf dem Lande, sondern auch Spiegelbilder, Traumerscheinungen 2c. (Sophist 266. Staat 509, 510). Der Mensch ist wie in vielen andern Dingen dem Schöpfer auch darin verwandt, daß er sowol Dinge bildet, als Schatten hervorruft.

Plato bezeichnet jede Art von Thätigkeit mit dem Namen τέχνη; jedes Hervorbringen nennt er ein Schaffen. Die hervorbringende Thätigkeit Gottes und des Menschen heißt im Platonischen Sprachgebrauche τέχνη ποιητική; derjenige Zweig, welcher sich auf das Hervorbringen des Wirklichen bezieht, τέχνη αὐτουργική oder αὐτοποιητική, der andere, Bilder schaffende, τέχνη εἰδωλοποιική (Sophist 217 c. d. 235 e. ff. 264 C. ff.).[7])

Man kann nicht einen Augenblick zweifelhaft seyn, daß wir in der τέχνη εἰδωλοποιική den Zweig menschlicher Thätigkeit vor uns haben, welchen wir Kunst nennen. Wenn wir zweifelhaft wären, würden uns die im vorigen Kapitel vorgetragenen Lehren Plato's zu dieser Ueberzeugung führen. Der die Gestalten der Dinge zu erfassen suchende Mensch ist der Künstler. Indem er die Bilder der Dinge in einem Stoffe wieder hervorzubringen sucht, entsteht die menschliche τέχνη εἰδωλοποιική.

Die Werke der τέχνη εἰδωλοποιική gehören nun entweder

zum *γένος εἰκαστικόν* oder zum *γένος φανταστικόν*. Ein Werk der ersten Gattung entsteht dann, wenn Jemand nach den Verhältnissen des Urbildes in Länge, Breite und Tiefe, und indem er dazu noch Jeglichem die geziemenden Farben verleiht, die Entstehung der Nachahmung bewerkstelligt (Sophist 235 E.), ein Werk der zweiten Gattung, wenn zum Zweck der Täuschung nicht die wirklichen, sondern die schön erscheinenden Verhältnisse zur Darstellung gebracht werden (Sophist 236 E.). Diese Gattung ist nicht nur in der Malerei, sondern in der gesammten Kunst vorherrschend.

Das *γένος φανταστικόν* zerfällt in zwei Unterarten. Ist der das Trugbild hervorbringende Künstler zugleich das Werkzeug des Künstlers, so bezeichnet Plato dessen Kunst als *μίμησις*, richtiger: diesen Theil der scheinbildenden Kunst nennt er vorzugsweise Nachahmung (..., *μίμησις τοῦτο τῆς φανταστικῆς μάλιστα κέκληταί που*) (Sophist 267 A.). Die zweite Gattung übergeht der „Fremde", indem er es einem Andern überläßt, ihr einen passenden Namen beizulegen. Wir wollen auch ihr den Namen *μίμησις* beilegen, im Vertrauen auf einige Stellen im Staate.*)

Die Definition der *μίμησις* im 3ten Buche des Staates paßt nur auf die Schauspielkunst. Wo Plato im 10ten Buche des Staates von den Nachahmern spricht, hat er vornehmlich die Maler im Auge (597). Dort stellt er nebeneinander Gott als *φυτουργός*, den Handwerker als *δημιουργός* und den Maler als *μιμητής* der Dinge. Die Kunst des Nachahmers (*τέχνη μιμησομένη*) bringt er, ohne daß dadurch ein neues Licht auf das Wesen der Gattung geworfen würde, in Gegensatz zur *τέχνη ποιήσουσα* und zur *τέχνη χρησομένη* (601 ff.). Was wichtiger ist, er nennt dort auch den Tragödiendichter einen Nachahmer und sagt ganz allgemein: *Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, τὸν τοῦ τρίτου*

---

*) Die *μίμησις* wird noch in die *μίμησις δοξομιμητική* und *μίμησις ἱστορική* unterschieden. Die erstere ist die *μετὰ δόξης* verbundene, die letztere die *μετ' ἐπιστήμης*.

ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. (X, 597 E.)

Wir sehen also, daß auch der andere Zweig des γένος φανταστικόν den Namen μίμησις verdient. Vorliegende Stelle im Auge wäre man versucht, sogar das γένος εἰκαστικόν hierhin zu rechnen, wenn Plato, einige Seiten vorher, ein das γένος εἰκαστικόν ausschließendes und den Begriff der μίμησις sicher ausprägendes Moment nicht beigebracht hätte. Nicht das Ding, wie es an sich ist, wird in der μίμησις vom Künstler nachgebildet, sondern wie es erscheint (τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται) (Staat X, 598). Es decken sich folglich die Grenzen der Begriffe der μίμησις und des γένος φανταστικόν vollständig.

Wir können also, wenn wir die Baukunst und das γένος εἰκαστικόν außer Acht lassen,[8] die Kunst im engeren Sinne (γένος φανταστικόν), deren beide Zweige wir als μίμησις erkannten, folgendermaßen definiren:

Die τέχνη μιμητική ist eine schöpferische[9]) oder einfach nachbildende, auf Täuschung berechnete Nachahmung des Wirklichen, nicht wie es ist, sondern wie es erscheint, welches von einem Nachahmer, mittelst seines eigenen Leibes oder anderer Werkzeuge, mit oder ohne Kenntniß des künstlerischen Objectes hervorgebracht wird.

Die Werke der τέχνη μιμητική betrachtet Plato als leeren Schein; denn sie haben nicht einmal theil an der Idee. Dieser Ausspruch ist consequent, wenn man wie Plato, um das Wesen der Kunst zu ergründen, von der Idee ausgeht. Schopenhauer, welcher den nämlichen Ausgangspunkt für seine Betrachtung wählt, kommt zu einem verschiedenen Resultate. Er nennt die Kunst eine Wiederholung der Ideen.

„Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt" (H. I, pag. 217). — „Die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Object.*) — Wir

*) Schopenhauer anerkennt eine Kunst, welche nicht unter diese Definitionen fällt, nämlich die Musik. „Sie ist darin von allen anderen Künsten

können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satz des Grundes, im Gegensatz der gerade dieser nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist" (a. a. O. pag. 218). — „Daher ist das ästhetische Wolgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen seyn. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wolgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt .... kommt daher, daß der Künstler .... in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat .... mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten" (a. a. O. pag. 229). Es ist ebenso wenig zu verkennen, daß der Kunst im Systeme Schopenhauer's eine bedeutendere Rolle zufällt, als im Platonischen, weil sie, anstatt unter die Wirklichkeit zu sinken, sich kühn über dieselbe neben die Philosophie stellt,[10]) als andererseits fraglich, ob Schopenhauer, als er die Kunst eine Wiederholung der Ideen nannte, ebenso folgerichtig geschlossen hat wie Plato. Von jeder der drei Schopenhauerischen Auffassungsweisen der Idee wollen wir diese Frage beleuchten.

1. Ist die Idee eine reine Vorstellung im Sinne Schopenhauer's, so können im Kunstwerke Ideen angeschaut werden, denn bei ästhetischer Betrachtung eines Kunstwerks haben wir Vorstellungen, die keine andere Form angenommen haben, als die des Objectseyns für ein Subject. Unrichtig ist es aber, die Kunst kurzweg eine Wiederholung der Ideen zu nennen, denn viele Kunstwerke führen uns neue Vorstellungen zu.

2. Faßt man die Idee als eine objective, reale Objectivationsstufe des Willens auf, so muß sich Schopenhauer consequent auf den Standpunkt Plato's stellen und das Ding höher als das Kunstwerk schätzen, da das letztere keinen Theil an der Idee hat. Rafaels Sixtinische Madonna ist dann nur eine mit Farben

verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung ... sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist." H. I, pag. 310.

bedeckte Leinwand, der vaticanische Apollo ein Marmorblock, Kunstwerke, welchen, obwol sie gefallen, doch nur die Ideen der Materie zukommen.

3. Wird die Idee = Form des Dinges gesetzt, so können im Kunstwerk Ideen angeschaut werden. Das Kunstwerk kann die Natur übertreffen, wenn die schärfer hervortretenden Formen reiner und vollkommener gebildet sind. Aber in diesem Falle ist die Befürchtung begründet, daß die Schopenhauerische Definition der Kunst bald zu enge seyn werde. Der Künstler muß bemerken, daß auch Formen, welche er nicht der Anschauung des Wirklichen entnommen hat, dasselbe Wolgefallen erwecken wie die in der Natur vorhandenen, daß sie vielleicht sogar schöner sind. Da er sich nun bewußt ist, daß die Kunst es nur mit Formen zu thun hat, und keinen andern Cultus als den der Schönheit kennt, so wird er sich leicht über die „Wiederholung" zur freien Kunst schwingen. Sein philosophisches Gewissen — wenn er eins hat — wird er damit beruhigen, daß jene freien Formen irgendwo existiren könnten, und wenn er durch die Schule des Epicur und des Lucrez gegangen ist, irgendwo existiren müßten (cfr. Lange, Geschichte des Materialismus I, pag. 116). Diese Kunst nun soll nur die Ideen nachahmen mit Ausschluß aller störenden Zufälligkeiten. Wie verirrt sich der Begriff „Zufälligkeiten" in Schopenhauer's System, in welchem die eisernste Nothwendigkeit herrscht? Ohne Zweifel hat sich Schopenhauer nicht correct ausgedrückt und versteht unter „Zufälligkeiten" die Trübungen der Idee, mag die Schuld am Satz vom Grunde oder am Kampf der Naturkräfte liegen. Sie bestehen folglich in allen den Eigenschaften, welche am Individuum nach Abzug der Gattungsqualitäten übrig bleiben. Mit andern Worten: die Kunst soll nur Gattungsbilder darstellen.

Da Schopenhauer diesen Satz nicht ausgesprochen hat, so müssen wir nach Consequenzen desselben in seinen Werken uns umsehen. Der Philosoph darf folgerichtig die Gestaltenmannigfaltigkeit nicht preisen. Er darf es nicht billigen, daß in der antiken Sculptur neben dem Apollo ein Antinous steht, oder

die Gestalt der Aphrodite in den verschiedensten Auffassungen vor uns hintritt, und daß sie doch alle schön genannt werden. Das Scheusal des schönen Hermaphroditen, der Vereinigung von höchster Männlichkeit und vollkommenster Weiblichkeit müßte dann sein Ideal seyn, wie es dasjenige Wilhelm's von Humboldt gewesen ist, weil es allein die Idee des ungetheilten Menschen darstellt. Doch nein. Sogar über dieses Ideal müßte er zum Ideal des Begriffs, als einzig wahrhafte Indifferenz, fortschreiten. Aber Nichts von alledem. Die Gestaltenmannigfaltigkeit gefällt ihm in den Schöpfungen Shakspere's und Goethe's; sie sind ihm deßhalb die ersten Dichter. Das Verfahren der griechischen Künstler findet er erklärlich. Er ist sogar geneigt, was seinem ganzen System widerspricht, neben der Gattungsidee des Menschen noch Individualideen anzunehmen. Er erwähnt gern, daß es sich große Künstler häufig zur Aufgabe gemacht hätten, ein Individuum, selbst nicht einmal ein bedeutendes, vollständig darzustellen.

Wir haben einen der größten Widersprüche des Schopenhauerischen Systems vor uns. Alle Consequenzen seines Systems erweisen sich zuweilen ohnmächtig gegen Anwandlungen von Naturalismus. Gewöhnlich verlangt Schopenhauer, wie Aristoteles, idealisirte Individuen vom Künstler, nur nicht mit gleichem Rechte. Aristoteles faßt das Einzelne als die *οὐσία*. Die Idee besteht nicht neben, sondern in den vielen Individuen der nämlichen Gattung. Quidditas und haecceitas, um mit Duns Scotus zu reden, stehen sich im Allgemeinen gleichwerthig gegenüber. Vom logischen Standpunkte überwiegt die erstere, vom ästhetischen die letztere. Die Aristotelische Forderung an den Künstler zu idealisiren ist verständlich, weil die Achtung des Einzeldinges sie nothwendig mit sich führt. Zwar existirt auch im Schopenhauerischen Systeme die Idee nur in der Erscheinung; aber das Einzelne betrachtet er neben der wesenhaften Idee nur als wesenlosen Schein. Der Begriff des Idealisirens im Sinne einer verschönernden Nachbildung des Dinges nach der Individualidee findet in seinem Systeme folglich keine Stütze. —

Auf welche Weise gelangte nun Schopenhauer, die Bahnen seines Systems verlassend, zu den Ansichten des Aristoteles? Vom idealistischen Standpunkte ist es unbegreiflich, da durch die sogenannte Trübung der Ideen Dinge von ungleicher Beschaffenheit (Mangelhaftigkeit) nicht erscheinen können, weil im erkennenden Geiste und im Ding-an-sich die Bedingungen constant bleiben. Aber auch dann, wenn der bezeichnete Widerspruch verschwände, hätte die Forderung, die Individualidee zur Anschauung zu bringen, keinen Sinn.

Schopenhauer's Standpunkt wird erst da verständlich, wo er durch die thatsächliche, wenn auch nicht ausdrückliche Anerkennung der Realität der Außenwelt dem Dinge eine bedeutsamere Stellung zuweist. Hier tritt jener Eine ideale Vorgang der Trübung der Ideen in zwei materielle Processe auseinander. Den ersten stellt der Widerstand dar, welchen sich die Ideen in ihrem Ringen um die Materie leisten, den zweiten der besondere Kampf, welchen jedes Individuum in seinem Lebensdrange mit größerer oder geringerer Anstrengung, mit mehr oder minder bedeutendem Siege zu bestehen hat. Der letztere tritt nun in den Vordergrund. Wenn auch hierdurch die Originalität des Individuums nicht erklärt wird, so ist doch seine Selbstständigkeit gerettet. Nun werden „Zufälligkeiten" nicht mehr die Trübungen der Gattungsidee, sondern diejenigen der Individualidee genannt. Idealisiren heißt nicht mehr das künstlerische Object zum Gattungsideal verflachen, sondern es zum Ideal des Individuums verschönern. Schopenhauer hat die Höhe erreicht. Schade, daß sie so unsicher ist, und der Systematiker so bald dem Kenner widersprechen muß. — Das Einzelne ist nun Schopenhauer's künstlerisches Object. Der fein empfindende Aesthetiker empfindet seinen ganzen Reiz, aber der Metaphysiker bedeutet ihn, in dem Einzelnen das Allgemeine zu erfassen. So sind wir nach vieler Mühe und manchem Irrthum doch wieder auf dem Musterbildsstandpunkte angekommen, der nur wenig besser ist als derjenige des zum Ideal erhobenen Begriffes. — Wie in der ganzen Platonischen Aesthetik finden wir auch in der Lehre von

der Kunst bedeutende Grundgedanken, die von dem Scharfsinn des Philosophen das beste Zeugniß ablegen, aber leider unentwickelt sind. Ohne eine Mangelhaftigkeit dieser Art verkennen zu wollen, müssen wir dennoch gestehen, daß die Platonische Lehre das Wesen der Kunst richtiger erfaßt, als die Schopenhauerische. Jene bezeichnet richtig die Kunstwelt als eine Scheinwelt, welche sie wenig ehrt; sie läßt aber dem Künstler die nöthige Freiheit.[11]) Schopenhauer stellt die Kunst höher als die Natur. Aber seine wenig zutreffende Definition der Kunst setzt derselben Schranken, welche dieselbe zu Grunde richten müßten, wenn der unphilosophische Kenner nicht auf jeder Seite den consequenten Philosophen eines Besseren belehrte. Schopenhauer hatte daher kein Recht dazu, über den göttlichen Plato zu Gericht zu sitzen (H. I, §. 41).

VI. Zusammenfassung und Consequenzen.

Es mag nicht ungerechtfertigt seyn, nach einem Ueberblicke über das durchwanderte Gebiet, welchen wir durch Zusammenfassung der in den einzelnen Kapiteln zerstreuten Resultate gewinnen, den Werth der Schopenhauerischen Aesthetik für Kunst und Künstler zu untersuchen.

Im ersten Kapitel sahen wir die erfolglosen Versuche Schopenhauer's, die Platonische Idee in sein System hinüberzuführen. Die drei einander widersprechenden und in sich widerspruchsvollen Auffassungsweisen der von ihm als „platonisch" bezeichneten Idee lassen sich aus seiner schwankenden Stellung zwischen Idealismus und Realismus erklären. Der wesentliche für die Aesthetik wichtige Unterschied zwischen Plato und Schopenhauer besteht darin, daß Schopenhauer seiner Idee Gestalt beilegt, überhaupt eine schärfere ästhetische Scheidung von Begriff und Idee vornimmt, welche nach Plato nur am überhimmlischen Orte, nach Schopenhauer auch in der Erscheinungswelt geschaut werden kann.

Die Erwartung, Schopenhauer werde dadurch zu einer richtigen Würdigung der Form geführt werden, bestätigt sich nicht, wiewol in seiner Doctrin Ansätze dazu vorhanden sind.

In seiner Lehre vom Schönen bekämpfen sich der ästhetische Materialismus und der ästhetische Formalismus, was darauf zurückzuführen ist, daß er einerseits die Idee gleich Form setzt, andererseits in den Begriff der Idee das Schönseyn aufnimmt, eine Metamorphose von Idee in Ding und umgekehrt lehrt, und keine eigenen Ideen von Artefacten anerkennen will. Plato legt zwar auch der Gattungsidee eine gewisse Schönheit bei. Aber er entgeht allen Consequenzen, weil er eine unübersteigbare Schranke zwischen Idee und Ding errichtet, die Schönheit der Idee als eine unübersteigbare auffaßt und alle Schönheit an Dingen aus der Theilhaberschaft an der Idee der Schönheit, deren Wesen Maß und Mäßigung ist, erklärt.

Am schärfsten tritt die Differenz der beiden Philosophen in der Darstellung des ästhetischen Eindrucks hervor, welchen der Optimist Plato im Gebiet des Gefühlsvermögens in die reine Lust, der Pessimist Schopenhauer in die Ruhe setzt. Die Ruhe, zugleich Bedingung der ästhetischen Betrachtung, erklärt der Deutsche dem schwankenden Umfang des Begriffs des Willens gemäß, bald als völlige Aufhebung der Individualität, bald als Freiseyn vom Streben und Begehren. In der Schopenhauerischen Aesthetik findet das ästhetische Wolgefallen ebenso wenig Erklärung, wie es Berechtigung hat, und wird ganz durch den Begriff der Erkenntniß verdrängt, über deren Wesen wir nicht besser belehrt werden. In der Platonischen Aesthetik tritt dieser Begriff zurück. Auch dadurch wird die Erkenntniß des eigenthümlichen Characters ästhetischen Lebens gehindert, daß beide Philosophen das Schöne nach dem mit ihm zu erreichenden, nichtästhetischen Zwecke schätzen, welchen Plato in dem liebevollen, wenig mit dem Begriff der reinen Lust harmonirenden Streben nach dem Wahren und Guten, Schopenhauer in der Erkenntniß des wahren, aus thatenloser Verneinung des Willens (Willens zum Leben) hervorgehenden Heiles findet.[12])

Auch in der Schopenhauerischen Lehre vom Künstler erkennen wir einen Reflex zweier Auffassungen der Idee in der Aufstellung verschiedener Seelenvermögen für identische Thätigkeiten. Nirgends

offenbart sich der widerspruchsvolle Character der Schopenhauerischen Aesthetik deutlicher als hier. Dennoch bleibt Schopenhauer sich in der Bestimmung des Grundvermögens des Künstlers consequent, welches er in dem, im Wesen mit der Platonischen εἰκασία übereinstimmenden Vermögen objectiver Anschauung findet. Die Schopenhauerische Würdigung der künstlerischen Besonnenheit und der productiven Phantasie wird aufgewogen durch Plato's Hervorhebung des Schaffenstriebes, dessen Aufnahme in Schopenhauer's System dem Pessimismus und Quietismus desselben widersprochen haben würde.

Die Platonische Definition der Kunst als Nachahmung des Wirklichen und die Schopenhauerische als Wiederholung der Ideen ist eine Nachwirkung der verschiedenen Lehre beider Philosophen über das Verhältniß der Idee zur Sinnenwelt. Die wenig zutreffende Definition Schopenhauer's, welche ihn consequent auf den Musterbildsstandpunkt führt, harmonirt nicht mit seiner Forderung der Aristotelischen Idealisirung (Realismus) und mit einer Neigung zum Naturalismus, die beide in dem schwankenden Character des Systems wurzeln. Plato schätzt die Kunst gering, läßt ihr aber als Aesthetiker alle Freiheit, Schopenhauer schätzt sie hoch, würde sie aber unterdrücken, wenn sein Empfindungsurtheil nicht sein philosophisches corrigirte.

So viel steht für den vorurtheilsfreien Blick sofort fest, daß die Schopenhauerische Aesthetik ihres widerspruchvollen Characters wegen einer reinen, aufklärenden Wirkung auf Laien und Künstler nicht fähig ist. Die Basirung der Aesthetik auf die Ideenlehre trägt zur klaren Erkenntniß des Wesens des Schönen nicht bei. Der Streit zwischen Inhalt und Form wird nicht erledigt. Die Schopenhauerische Aesthetik kann dem Künstler ebensowenig wahre Freiheit geben, als sie ihn über das Wesen des Genius und der Kunst völlig zu belehren vermag, wie sehr Schopenhauer — darin Schelling gleich (Schelling, Methode des akademischen Studiums, 14. Vorlesung) — auf Letzteres Anspruch macht. Auch gibt es wenige Systeme, welche den Genius so sehr niederdrücken, wie das Schopenhauerische. Nur des Künstlers Freude am Welt

und Leben entspringen leibhaftige Werke der Kunst. Seine Thätigkeit muß ihm eine unendliche scheinen. Die Philosophie Schopenhauer's dagegen mag ihm leicht die Liebe zur Natur und zu den Menschen verkümmern. Sie ist jeden Augenblick geschäftig, ihm die Endlichkeit, die Beschränktheit, den Jammer des Daseyns, den Kampf des Lebens zu offenbaren. Wäre dem Künstler noch eine erhabene Rolle in der allgemeinen Tragikomödie beschieden! Aber seine beste Wirkung beschränkt sich auf die Beruhigung des Willens zum Leben. Es ist daher auch schwer begreiflich, warum Frauenstädt (Aesthetische Fragen, Dessau 1853, pag. 182) die Philosophie Schopenhauer's poetisch genannt hat. Bloß, weil sie „in ihrem innersten Kern wahr" sey? Darüber gehen die Meinungen auseinander. Aber selbst wenn sie wahr wäre, würde diese Eigenschaft ihren poetischen Character nicht beweisen. Zwar hat Lessing einen Ausspruch bezweifelnswerthen Inhalts gethan: Die Wahrheit kann niemals häßlich seyn. Aber selbst damit ist noch nicht gesagt, daß sie poetisch seyn müsse. Schopenhauer kann nur eine Kunst anerkennen, welche das aus der Betrachtung der Natur- und Menschenwelt entsprungene Schöne darstellt. Die weiten Gebiete des Schönen, welche das freie Spiel der Phantasie eröffnet, und diejenigen, in welchen der Künstler, sich über die Schranken der Sinnlichkeit erhebend, die Ideen des Wahren und Guten der Phantasie zu nähern sucht, können von ihm *consequent* nicht gewürdigt werden. Mehr als jeder andere Aesthetiker gewährt er auch geistlosem Naturalismus philosophische Berechtigung.

Doch über den Mängeln und Fehlern wollen wir das Große und Bedeutende der Schopenhauerischen Aesthetik nicht vergessen. Dies liegt unseres Erachtens in der kraftvollen Vertheidigung und in der nachdrucksvollen Hervorhebung, daß alles ästhetische Leben sich als ein Leben in der Anschauung characterisirt, in der geistvollen Vertheidigung des Princips des Naturalismus. Durch die fortwährende Betonung der Naturanschauung zeigt er dem Künstler einen Weg, der große Gefahren vermeidet, und der Kunst eine Quelle, an der sie sich immer wieder erfrischen kann.

Der ungesunde Einfluß der Schule wird gebrochen, die Manier lahm gelegt, das ephemere Ideal umgestoßen.

Jenes wüste Gemisch von Convenienz-Gedanken und -Gefühlen, von hyperphysischen Empfindungen und phantastischem Firlefanz, welchem wir so häufig in der Kunst, vorzüglich in der Poesie begegnen, versinkt mit einem Schlage, und vor dem Künstler steht die große Welt mit Ländern, Meeren, Menschen und bedeutungsvollen Ereignissen. Wenn der Künstler nun Verstandeslogik genug hat (die Logik des Gefühls wird ihm gewiß nicht fehlen) sich über die alleinige Basirung der Kunst auf Naturanschauung und Ideenwiederholung hinwegzusetzen und die Grenzen der Zulässigkeit des Naturalismus zu erkennen, so muß, wenn ihm sonst Natur günstig war, etwas Werthvolles entstehen.

Wie wahr ist auch der Gedanke, daß diese ganze Erscheinungswelt, in welcher sich immerfort und überall der Jammer und das Elend des Daseyns wiederholen, in reiner Anschauung ein großartiges Schauspiel gewährt! Die Erkenntniß dieses Contrastes kann gewiß aufklärend und den Geist des Künstlers vertiefend wirken, wenn er sich bewußt wird, daß das Schauspiel zwar großartig und bedeutend ist, aber seine treue Abspiegelung selten die harmonische Befriedigung eines echten ästhetischen Genusses mit sich führt. Man ersieht dies aus der Lectüre der Werke solcher Männer, welche entweder unter dem Einflusse der Schopenhauerischen Philosophie stehen oder zu gleicher Weltanschauung neigen.

Einen reinigenden und heilsamen Einfluß übt Schopenhauer auch dadurch aus, daß er in consequenter Anwendung des Anschauungsprincips den Begriff (zu dessen Erhebung als Ideal er von anderer Seite ebenso consequent hingedrängt wird) aus der Kunst verdrängen will, daß er vor dem klugen, nachäffenden Talente warnt und nur den Genius gelten läßt. Welcher Vortheil, wenn anstatt all' der mittelmäßigen, nur bedeutende Leistungen genossen würden, wenn der Unbegabte, anstatt unbefriedigt nach dem Unerreichbaren zu ringen, genügsam nach dem Erreichbaren strebte.

Ebenso fördernd wirkt Schopenhauer's nachdrückliche Verweisung auf den ästhetischen Reiz des Einzelnen und Individuellen. Selbst die an sich falsche Behauptung, daß die Idee jedes Dinges schön sey, mag von Nutzen seyn, wenn sie den Künstler bestimmt, auch das deutlich erfaßte, anziehende Kleine und Unbedeutende darzustellen. Der Streit zwischen den einzelnen Künsten und Kunstgattungen würde, wenn auch nicht ganz verschwinden, doch nicht mehr mit demselben kleinstädtischen Eifer geführt werden.

Schopenhauer's so wahre Lehre von der blinden, um Glück und Unglück ihrer Kinder unbekümmerten Schaffensgewalt der Natur, sein hartnäckiger Kampf gegen die nicht nur ruchlose, sondern auch unwissenschaftliche optimistische Denkungsart, welche kein Chrysipp, kein christlicher Apologet, kein Leibnitz mehr vertheidigen kann, hat das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit — um die Sprache gewisser Theologen zu reden — hoch gesteigert. So willig die Erlösungsfähigkeit der Kunst anerkannt werden mag, so scharf muß man sich dagegen erklären, daß die Kunst in der Befreiung des Geistes und vorzüglich des Gemüthes ihr einziges Ziel erblicken soll. Sie muß frei bleiben, damit nicht die Rücksicht auf fremde Zwecke der Entwicklung ihres eigenthümlichen Wesens Zwang und Fesseln anlege. So lange Erlösung im Sinne der Ruhe Schopenhauer's verstanden wird, kann jene Forderung der Kunst nicht schaden. Tritt sie aber aus dem Rahmen der Schopenhauerischen Philosophie als künstlerisches Gesetz selbstständig heraus, so ist, bei stricter und allgemeiner Befolgung desselben, eine Beeinträchtigung der Kunst zu befürchten. Jedenfalls muß Erlösung nicht bloß die negative Bedeutung eines momentanen Heraushebens aus dem unbefriedigenden Gewühl des menschlichen Lebens durch Darstellung einer schöneren, vom Herzen ersehnten Welt haben, da der Rückschlag sich in größerer Unbefriedigung und Lebensmattigkeit offenbart, sondern in dem Sinne einer Stählung und Stärkung zum Kampf um's Daseyn verstanden werden, da doch in der energischen Bethätigung unserer Kräfte unsere einzige Glückseligkeit liegt.

Wer die Vorzüge und die Mängel der Schopenhauerischen Aesthetik vorurtheilsfrei abwägt, wird sie, wie die ganze Doctrin des Frankfurter Philosophen, nicht bloß anregend finden, wie Herbart meinte, sondern auch tiefe Wahrheiten in ihr entdecken. Sie verläugnet auch darin den Character der ganzen Schopenhauerischen Philosophie nicht, daß die bedeutenden Gedanken sich unwillig als Glieder derselben logischen Kette fühlen. Sie ist parador, wie keine zweite. Sie geht von der Idee aus und gelangt zum Dinge. Sie fordert Idealität und feiert den Naturalismus. Sie verabscheut die Welt und versenkt sich selig in ihre Betrachtung.

Ganz verständlich wird die Aesthetik wie der Pessimismus Schopenhauer's erst dann, wenn man erwägt, daß die Philosophie desselben in jener trüben Zeit concipirt und ausgebildet wurde, wo aus Mangel an einem bedeutenden politischen und socialen Leben das Geistesleben eine anormale Bedeutung hatte.

Anmerkungen.

1) Wir sagen kurzweg Künstler, obwol Plato nie von der Gattung spricht, zuweilen Arten erwähnt, von diesen am meisten die Dichter (Phädrus, Gastmahl, Staat), und glauben aus zwei Gründen dazu berechtigt zu seyn. Im Gastmahle (209a) findet sich die bekannte Stelle ... *ὧν δή εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι.* Zu diesen Schöpfern, Werkmeistern dürfen wir alle Künstler rechnen. Dazu kommt, daß Plato im Staate (X, 597) alle *μιμηταί* auf eine Stufe stellt.

2) Wobei wir auf eine große Schwierigkeit stoßen. Man begreift kaum, wie der Mann, welcher im Phädrus die Dichtkunst aus göttlichem Einflusse, im Symposion aus dämonischem (indirect aus göttlichem) hervorgehen läßt, im Staate die Dichter der Täuschung bezichtigen kann. Lügen denn die Götter? Den Homerischen ist Alles zuzutrauen; aber die Platonischen? Der Widerspruch ist nur so zu lösen. Plato unterscheidet wahre Dichter und falsche Dichter. Die Ersteren, welche eine reine und unentweihte (*ἁπαλὴν καὶ ἄβατον*) Seele haben (Phädrus **244. 245** a. b.), werden von den Musen höherer Eingebungen gewürdigt. Die Kunst dieser Dichter verherrlicht unzählige Thaten der Vorfahren und bildet so die Nachkommen

(.... πυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει) (a. a. O.). Zu den falschen Dichtern müssen wir 1. alle diejenigen rechnen, die begeisterungslos im Zustande menschlicher Besonnenheit dichten. Im Phädrus bezeichnet Plato nur diese als falsche Dichter. Wie wir aber im Staate Plato's Meinung kennen lernen, müssen wir ihnen auch 2. diejenigen zuzählen, welche, ohne Kenntnisse, ohne philosophische Bildung, sich fessellos dem Zuge ihres ungeläuterten Schaffenstriebes hingeben. Ihre Seele wird unrein, entweiht, unfähig an der Darstellung der höchsten Tugenden mit Staate mitzuarbeiten. Sie wirkt diesem Zwecke sogar entgegen. Jede Thätigkeit hat aber nur so viel Werth, als sie die Gerechtigkeit verwirklichen hilft. Diese Dichterklasse preist nicht die edlen Thaten der Vorfahren und bildet nicht die Nachkommen.

3) Im Phädrus (248) erhält der Philosoph und der Musenliebling den ersten, der Nachbildner den 6ten Platz. Nach dieser Rangliste werden die Nachbildner im Gastmahle in feiner, im Staate in schroffer Weise behandelt. Es wäre ungerecht, Plato deßhalb zu tadeln. Die Philosophen, welche ihn tadeln, müssen zugestehen, daß sein Standpunkt ein logischer ist. Man sollte sich aus diesem Grunde nicht an den Aesten und Verzweigungen seines Systems stoßen, sondern den fruchtbaren Grundgedanken bekämpfen, welcher alle Consequenzen aus sich hervortreibt.

4) Bei dieser Gelegenheit mag bemerkt werden, daß die Grundgedanken, welche Schopenhauer in seiner Metaphysik der Geschlechtsliebe ausgeführt hat, sich theilweise bei Plato finden. Man erinnert sich der Erzeuger des Eros, des Poros und der Penia, der burlesken Erklärung, welche Aristophanes im Gastmahl vom Wesen der Liebe gibt, des Unterschieds von Freundschaft und Liebe, welche Plato in den Gesetzen aufstellt. Auf denselben Gedanken baut Schopenhauer, mehr in's Einzelne gehend, unter Anlehnung an seine Lehre vom Willen und eine naturwissenschaftliche Hypothese über die Erblichkeit der Eigenschaften seine Lehre von der gegenseitigen Anziehung in der Geschlechtsliebe auf.

5) Welches Vermögen befähigt den Künstler, die secundäre Schönheit hervorzubringen? Darüber erfahren wir Nichts aus Schopenhauer's Werken. Unser Schlußvermögen führt uns nicht besser. Der reinen Anschauung, der Idealität und der Phantasie dürfen wir ihre Conception nicht zuschreiben, da alle diese Vermögen einzig und allein die Schönheit der Idee erkennen resp. produciren. Aus dem Verstande, der Reflexion, der Absicht (cfr. H. II, pag. 466) kann sie auch nicht hervorgehen, da sich der Widerspruch ergeben würde, daß die dem Willen dienende Erkenntniß einer die reine Erkenntniß fördernden Wirkung fähig wäre.

6) Es ist leicht nachzuweisen, daß das Bewußtseyn, es mit Formen zu thun zu haben, die treibende Feder in der Entwickelung aller Künste gewesen ist. Auch schätzen wir den Formensinn des Künstlers in allen Künsten. Nur an Werke der Dichtkunst legt die Kritik gerne einen andern Maßstab an. Anstatt einen Dramatiker wegen seiner dramatischen Kraft, einen Novellisten wegen der leichten und eleganten Schürzung und Auflösung des Knotens, einen Romanschriftsteller wegen der architectonischen Gliederung und der glücklichen Handhabung anderer Formen zu preisen, lobt man ihre Menschenkenntniß, die Treue ihrer landschaftlichen Schilderungen, ihre Lösung ethischer und anderer Probleme, alles Dinge, in welchen sie von Philosophen, Malern, Aerzten übertroffen werden können. Mit der Schätzung und Hervorhebung der Form wird der Inhalt nicht mißachtet, da alle Form erst am Inhalte erscheinen kann, und, wenn dieser nicht interessant ist, die Form gar nicht zu Geltung kommt. Dichtern kann man durch jenes zweideutige Lob nur schaden. Anstatt auf das Ganze und Eigenartige ihrer Kunst den Blick zu richten, suchen sie mißleitet Landschaftsbilder zu geben, räthselhafte psychologische Probleme zu lösen, sonderbare Situationen zu erfinden u. s. w. Wenn nun Philosophen das Wesentliche für das Unwesentliche erklären, das Unwesentliche in den Vordergrund stellen, die Menschenkenntniß für einen Grundzug des Genies erklären, weil sich unter hundert guten dramatischen Dichtern einer mit guter Menschenkenntniß findet (in wie vielen Shakspere'schen Gestalten möchten sich keine Widersprüche nachweisen lassen!), darauf hin durch tiefsinnige Speculation finden, daß der Genius ein kleiner hellsehender Gott oder doch wenigstens ein Mensch ist, welcher in den Augenblicken des Schaffens über die vis plastica (!) der Natur unumschränkt gebietet, so wird die Stimme der Natur völlig übertäubt. Die Formen kann man erkennen lehren, und dadurch die Bildung eines Dichters bis zu einem hohen Grade fördern. Das ist es aber eben, was man in Deutschland leugnen möchte, daß ein Dichter gebildet werden könne. In unserem Vaterlande herrscht unumschränkt die verderbliche Lehre von dem göttlichen Wahnsinne, dessen Gabe allein den Dichter befähige, ein schönes Werk hervorzubringen, eine Lehre, welche selbst noch einen Lessing zu dem Ausspruche verleitete, daß das Genie Nichts zu lernen brauche. Die dichterische Anlage hat Nichts vor jeder andern Anlage voraus. Sie muß wie jede andere Anlage ausgebildet werden. Das Entzücken, welches dichterisches Schaffen begleitet, ist wesentlich identisch mit dem gehobenen Gefühl eines Erfinders, eines Denkers, eines mit Erfolg arbeitenden Gelehrten. Eine objective Prüfung der Entwickelung unserer

großen Dichter läßt erkennen, daß sie sehr viel haben lernen müssen.

7) Ruge (Platonische Aesthetik, pag. 169) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß auch die göttliche *τέχνη αὐτουργική* nur eine *τέχνη μιμητική* sey, da nach der Lehre Plato's die Welt der Dinge der Welt der Ideen nachgebildet wäre. Dasselbe gilt von der menschlichen. Eine eingehende Untersuchung, welche auf dem Zusammenwirken verschiedener Wissenschaften basirte, würde nachzuweisen im Stande seyn, daß jedes Artefact, mag es sich im Laufe der Zeit noch so weit von seinem Vorbild entfernt haben, von seinem Urheber einem natürlichen Erzeugnisse nachgebildet worden ist. Die *μίμησις* geht folglich über die Grenzen der Kunst hinaus. Damit sind der productiven Phantasie enge Grenzen gesetzt. Doch wird die Thätigkeit dieser Seelenkraft nicht geläugnet. Ohne Plato zu widersprechen, könnte man dem Satze *ἡ γάρ που μίμησις ποίησίς τίς ἐστιν* einen tieferen Sinn unterlegen, als Plato ihm im Sophisten gibt.

8) Die Baukunst ist eine Art der *τέχνη αὐτουργική*. Nicht deßhalb rechnet Plato sie nicht, wie Schasler behauptet, zu den nachahmenden Künsten, weil sie kein Vorbild in der Natur habe — sie hat ebensoviele Vorbilder in der Natur wie die Tragödie des Sophokles (Höhlen, Laubgänge rc.) — sondern weil sie mit Zirkel, Maß, Rechenkunst ihre Werke aufführt, weil sie keine Bilder schafft, nicht bloß ein artiges Spiel ist und, was das Wichtigste ist, nicht auf Täuschung ausgeht. Obwol die Platonische Kunstlehre von dem Gegensatze von Vorbild und Abbild ausgeht, so legt Plato in weiterer Entwickelung derselben doch wenig Gewicht darauf. Nach der Definition, welche Plato von dem *γένος εἰκαστικόν* gibt, scheint dasselbe nur gewisse Werke der Sculptur zu umfassen.

9) Nach den in unserm letzten Capitel dargestellten Lehren kann es nicht zweifelhaft seyn, daß Plato dem Künstler auch productive Phantasie zugeschrieben habe, dessen Werk — wenn der Künstler mehr als eine treue Wiedergabe eines wirklichen Gegenstandes hat geben wollen — folglich nicht bloß als eine Copie der Wirklichkeit betrachtet habe. Die Platonische Definition der Kunst als einer Nachahmung des Wirklichen ist durchaus zutreffend, wenn man die wesentlichen Merkmale jenes Begriffes richtig erfaßt. Jede Kunst ist eine Nachahmung; denn jede sucht den Schein des Wirklichen zu erreichen, mag der Inhalt des Kunstwerkes frei erfunden oder dem Wirklichen entnommen seyn. Jede sucht auf längere oder kürzere Zeit den Genießenden zu täuschen.*) Die Platonische Geringschätzung der Kunst liegt

*) Wenn der Künstler schöpferisch verfährt, so ist sein Ausgangspunkt der künstlerische Gedanke, welchen er dem Wirklichen täuschend ähnlich zu

jedenfalls nicht darin, daß er sie als eine sklavische Nachbildung des Wirklichen betrachtet habe. Sie entspringt aus Ansichten des großen Denkers, deren Darstellung über die Gränzen dieser Schrift hinausgehen würde, welche aber zum Theil bei Erledigung der Frage berührt wurden, ob in der Platonischen Aesthetik das Künstlerische und das Schöne auseinanderfallen. Da Plato das Schöne aus gefallenden Verhältnissen hervorgehen läßt, so muß Alles schön seyn, was schöne Verhältnisse aufweist. Weshalb sollte einem Kunstwerk, an welchem wir die schönen Verhältnisse gewahren, durch welche uns Naturgegenstände zum Beifall bewegen, die Schönheit abgesprochen werden? Dagegen ist zu sagen, daß ein Kunstwerk, welches sich nicht als Verwirklichung der Idee des Schönen darstellt, von Plato consequent nicht schön genannt werden kann. Diesen Widerspruch läßt Plato ungelöst.

10) Die Vergleichung von Künstler und Philosoph im vorhergehenden Abschnitt läßt auf das Verhältniß von Kunst und Philosophie in den beiden Systemen schließen. Im Platonischen sind Philosophie und Kunst incommensurable Größen. Diese hat die Gestalten des Wirklichen zum Gegenstande, und sucht, wenn auch nicht immer Täuschung, so doch — mit Ausnahme der Baukunst — immer Schein hervorzubringen. Abgesehen von der Baukunst und jener sittlichen Zwecken dienenden Lyrik, welche die Thaten der Götter und edler Menschen verherrlicht, hat Plato gegen die verschiedenen Kunstarten und Künste eine größere oder geringere Abneigung, je mehr oder weniger sie ihm die Sittlichkeit der Jünglinge und Männer, Künstler und Laien zu gefährden scheinen. Im Schopenhauer'schen System sind Kunst und Philosophie nahe mit einander verwandt. Beider Methode ist die objective Anschauung, beide suchen das Allgemeine zu erfassen, beide bieten dem Menschen die denkbar höchste Erkenntniß, weil sie bis zu den letzten Schranken menschlicher Erkenntniß vordringen, bis dahin, wo das Unerklärliche anfängt. Deßhalb kann die Philosophie, obwol sie eine Wissenschaft ist, von Schopenhauer weder den Wissenschaften a priori noch denjenigen a posteriori zugezählt werden. Sie setzt alle andern Wissenschaften voraus, bezüglich alle andern Wissenschaften setzen sie voraus.

realisiren sucht, damit das Geschöpf seiner Phantasie als ein Wirkliches von uns betrachtet werde. Seiner Lüge sich stark bewußt, strebt der Künstler desto mehr nach Wahrheit und Wahrscheinlichkeit (productive Nachahmung). Der durch das Anschauen der Wirklichkeit zum Schaffen ermunterte Künstler sucht zuweilen ein Werk hervorzurufen, dessen Gestaltung ohne Mithülfe der productiven Phantasie vor sich geht, und das dem Urbilde möglichst ähnlich werden soll (einfache Nachahmung). Er strebt nach Wahrheit und Richtigkeit. Da sein Werk jeden Augenblick zur Vergleichung reizt, so hat er keinen höheren Ehrgeiz, als sein Werk neben den Dingen zur Geltung zu bringen.

11) Mit Ausnahme der Freiheit, uns etwas Abstractes, Begriffliches, Unsinnliches vorzuführen. In der Platonischen Definition der Kunst liegt deutlich ausgesprochen, daß das Sinnliche das Gebiet der Kunst ist. Wer uns etwas bringt, muß es in sinnlichem, dem Wirklichen sich anschmiegenden Gewande bringen, so daß es unsere Phantasie befriedigt. Sonst wird die ästhetische Täuschung nicht erreicht. Man erwäge auch diese schöne Consequenz der Platonischen Definition. Es ist selbstverständlich, daß wir unter ‚Freiheit' diejenige verstehen, welche Plato's ästhetische Ansichten, von ihm selbst ausgesprochen oder als logische Consequenzen entwickelt, verbürgen, nicht die Beschränkung beachten, welche der städtegründende Philosoph und Pädagog ihr auferlegt.

12) Bekanntlich hat Plato nicht zu allen Zeiten gleich über das Verhältniß von Handeln und Erkennen gedacht. Seine reifsten Ansichten finden sich einander ergänzend im Phädrus, Gastmahle und Staate. Die scheinbare Ueberschätzung des Erkennens im Phädrus und im Gastmahle findet ihre menschlich-schöne Erklärung darin, daß er im Staate die reifsten und tüchtigsten Männer erst nach einem thatenvollen Leben zur Erkenntniß der Idee des Guten zuläßt.

Kritische Darstellung der Geschichte des ontologischen Beweisverfahrens seit Anselm.

Von Lic. Dr. **Georg Runze,**
Privatdozent an der Universität zu Berlin.

Erster Artikel.

Daß der Gedanke des Seyns von dem wahren Gedanken Gottes nicht getrennt werden kann, ist das Problem des ontologischen Gottesbeweises. Die Fluth von Einwänden und Gegeneinwänden, die bei einigermaßen tieferem Nachdenken über diese These sich erheben und auf die schwersten metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen hinweisen, wird in jeder eingehenden Betrachtung der Geschichte des Beweises ihren Wiederhall finden. Denn eine Reihe hervorragender Denker bezeichnet die Etappen dieser Geschichte. Und auch der speculative wie religiöse Werth des Problems und seiner Lösungsversuche wird aus ihr erhellen. Freilich zeigt jene

Geschichte in dem mühsamen, langsamen Fortschreiten und der im Verhältniß zu so vielen Anstrengungen geringen Ausbeute, wie berechtigt Kant war, wenn er anläßlich einer von befreundeter Seite gegen Mendelssohn erhobenen Polemik jenes Hume'sche Wort citirte, wonach jeder erneute Versuch eines rein theoretischen Gottesbeweises dem Vornehmen gleiche, den Ocean mit einem Strohwisch verstopfen zu wollen. Aber wenn er hinzufügt: „Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Akten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, sodaß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheilen bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal werden ins Reine gebracht werden"*): — so hat eben die Geschichte insofern das Gegentheil bewiesen als sie fortschreitend entwickeln hieß, was Kant selbst als unumgängliche Aufgabe der menschlichen Vernunft bezeichnete: durch immer neue Beweisversuche, Hypothesen, Forschungen Material zu schaffen, um die Grenzen der metaphysischen Erkenntniß nicht etwa bloß näher zu bestimmen, sondern auch nach dem jeweiligen Vernunftbedürfniß auszufüllen. Einen wie „besonders schönen Anlaß" zu vollständigerer Erkenntniß derartige Versuche bieten können, dafür galt Kanten selbst Mendelssohn's „scharfsinniger Beweis" als „bleibendes Beispiel". — Freilich auch über Hegel's Repristinirung des Arguments, welches das „tiefste Hinabsteigen des Geistes in sich" erfordere und die Höhe der christlichen Weltanschauung zur Voraussetzung habe, hat die Kritik nicht ohne Recht ihr Urtheil gesprochen. Und doch hat Hegel in jenen Worten einen richtigen Ton angegeben. Es war ein Mangel, daß Anselm dem Atheisten einen Gottesbeweis liefern zu können vermeinte, während der Wissenschaft zunächst Genüge geschieht, wenn das, was der ethische Gottesglaube in der Form der Vorstellung voraussetzt, in seine psychologischen Vorbedingungen, logischen Factoren und historischen Elemente zerlegt

*) IV (Hartenstein), 468.

wird. Ließe sich nur nachweisen, der Glaube an Gott ist unserer geistigen Natur gemäß, an die Vorstellung Gottes ist die Position des Seyns in eminent zäherer Weise geknüpft als an alle anderen Vorstellungen, und ein Widerspruch in dieser Idee ist nicht nachweisbar: so wäre die Erweisbarkeit des Seyns Gottes mit einer, wenngleich nicht homogenen, doch vielleicht mindestens analogen Klarheit dargethan, mit der das Daseyn der sichtbaren Welt für erwiesen gilt, deren objective Selbständigkeit wir zunächst ebenfalls nur glaubend annehmen. Und so wenig sich sagen läßt, ob die Einschränkung unserer Sinneswahrnehmung auf die Objecte von fünf Sinnen in einem anderen wenigstens „denkbaren“*) Zustande in unendlicher Weise gesteigert und gemehrt würde zu einer Wahrnehmung dessen, was kein planetarisch-organisches Ohr hört und kein dimensional beschränktes Auge sieht: so soll auch die gesuchte Gotteserkenntniß an die Sphäre unserer Forschungsschranken gebunden bleiben ohne die Erfahrung einer anderen als der unserm Bedürfniß entsprechenden Absolutheit zu beanspruchen.

Der Zweck des Beweises darf eben — im consequent scholastischen Sinne — nicht in der Ueberführung eines Ungläubigen (religiös Blinden) bestehen, auch nicht in der Beseitigung aufgetauchter Zweifel, sondern höchstens in der Verhütung einer gewissen Klasse von möglichen Zweifeln. Der Hauptzweck müßte, wie dies Anselm's nächstes Motiv war, der rein wissenschaftliche seyn, als seyend zu erkennen, was und in wie weit es wirklich ist. Von den Objecten des adäquaten menschlichen Erkennens das Göttliche auszuschließen hätte nur derjenige Veranlassung, welcher in dem Erkennen ein Unheiliges sähe oder die Offenbarung, besonders wenn sie einseitig nur in exceptionellen Kundgebungen der Vergangenheit gefunden wird, als für sich selbst genügendes, jede theoretische Aneignung entbehrlich machendes opus operatum betrachtete. Mag nun auch jeder

*) „Denkbar“ wie nach Hermann Graßmann's Ausdehnungslehre (II. Auflage 1862, vergl. Victor Schlegel: System der Raumlehre, 1872) n Dimensionen denkbar und der Mathematik unentbehrlich sind.

erneute Versuch namentlich des Fundamentalbeweises für Gottes Seyn jenem Hume'schen Urtheil verfallen, die Versuche selbst werden schwerlich aufhören, weil die Anlage der menschlichen Vernunft, ihr Bedürfniß und ihr Recht zu allseitiger Erkenntniß nicht schwinden wird; und auch die momentane Ueberzeugung, eine neue, jeweilig genügende Staffel in der Entwickelung ontologischer Beweisführung gefunden zu haben, wird nicht aufhören, so gewiß es ein Postulat der harmonischen Geistesnatur ist, daß jedem Bedürfniß eine homogene Kraft entspricht. Als irregeleitet dürfte solches Bedürfniß nur dann bezeichnet werden, wenn die Weise seiner Befriedigung auf die Beobachtung der jeweilig denkbar schärfsten Kritik eigener Gedankenproduction Verzicht leisten wollte.

Die übrigen Beweise für das Seyn Gottes sind fast allgemein als für sich unzulänglich anerkannt, hauptsächlich deshalb, weil sie nur an das nie völlig zu übersehende Gebiet des empirischen Daseyns anknüpfen. Kant und Hegel stimmen darin überein, daß der ontologische Beweis insofern den Vorzug verdient, als er auf rein intellectuellem Wege absolute Beweiskraft anstrebt, indem er den höchsten denkbaren Begriff voraussetzt. Ueber das Verhältniß des ontologischen Beweises zu dem sogenannten moralischen werden wir später noch ausführlich zu handeln haben. Auch der moralische Beweis, selbst in der durch Dorner, Pfleiderer, Katzer (Kant und Herbart),*) Gottschick (Ritschl) angestrebten Läuterung, setzt doch noch ein anderes Daseyn voraus als das Daseyn des Gott denkenden Gedankens.

Eine eingehendere Gesammtdarstellung der Geschichte ontologischer Beweisführung ist noch gegenwärtig ein Bedürfniß der Literatur. Die Dissertationen von A. Walte (de ontologico pro Dei existentia argumento. Bremen 1856) und J. Bergmann (argumenti de Dei existentia ontologici quod vocant brevis historia et dijudicatio. Hal. 1863) so wie die lesenswerthen Gymnasialprogramme von Fr. Fischer (Der ontologi-

---

*) Jahrbücher für protestantische Theologie 1878.

sche Beweis für das Daseyn Gottes und seine Geschichte. Basel 1852) und Jahnke (Ueber den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes mit besonderer Beziehung auf Anselm und Descartes. Stralsund 1874) resumiren in Kürze die üblichen Erörterungen, während über die Urheber und Vertreter einzelner Formen des Arguments mannichfache, meist sehr auseinandergehende Raisonnements angestellt worden sind, z. B. über Anselm von Billroth (de Anselmi Cantuariensis monologio et proslogio. 1832), Weber (de Anselmo Cantuariensi. Leyden 1832), Franck (Anselm von Kanterbury. 1842), Hasse (Anselm von Kanterbury. II. 1852), Rémusat (Saint Anselme de Cantorbéry. Paris 1852), über Descartes von Kayser (De argumentis, quibus Deum esse probatur, praecipua Cartesii ratione habita Dissert. Bonn 1851), über Mendelssohn von Jacob (Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. 1786), über Kant's früheren dogmatischen Beweisversuch schon von Weymann in seinen „Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund", Königsberg 1763. Vielfache und eingehende Bearbeitung hat Kant's kritische Stellungnahme gefunden; hingegen sind z. B. Leibniz und Mendelssohn selten und wenig kritisch commentirt worden, und der nachkantischen Entwickelung ist eine gleichmäßige Behandlung nicht zu Theil geworden. Selbst J. Köstlin's gründliche Arbeit (Die Beweise für das Daseyn Gottes in den Theologischen Studien und Kritiken 1875 IV, 1876, I) nimmt z. B. auf Schelling gar keine, auf Kant nur oberflächliche Rücksicht, obwohl sie in der Beurtheilung überwiegend kantischen Maßstäben vertraut, was von den Abhandlungen Bergmann's und Jahnke's nicht in gleichem Grade gilt.

Die Geschichte des Beweises selbst beginnt mit dem Proslogium des Anselm von Kanterbury. Der ontologische Gedanke war schlechthin neu, geboren aus der Tiefe eines christlich-germanischen Gemüthes — Anselm war der Sohn eines Longobarden und einer Burgunderin — und auferbaut auf dem Fundament der platonischen Ideenlehre, aber eingekleidet obzwar in Gebetsform doch in den Styl scholastisch-aristotelischer Denkweise.

Anselm war der Neuheit seiner Entdeckung sich bewußt; gleichwohl hatte dieselbe nach Zweck und Form bereits eine Vorgeschichte gehabt, zu welcher nicht erst Augustin, sondern bereits Platon und Aristoteles beachtenswerthe Beiträge geliefert haben. Diese Vorgeschichte, wie sie R. Seydel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik unter dem Titel „Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Daseyn Gottes" dargestellt hat (Jahrgang 1858, S. 24 ff.), setzen wir voraus für unsern Zweck, eine kritische Gesammtdarstellung der Geschichte ontologischer Beweisführung zu geben.

Die Lösung des ontologischen Problems, aus der Idee Gottes das Seyn Gottes darzuthun, ist hauptsächlich in dreifacher Methode angestrebt worden. Die Gottesidee, aus welcher das Seyn deducirt werden sollte, wurde entweder als gegebenes Ideal vorausgesetzt und konnte dann mit dem durch Offenbarung empirisch geweckten Glaubensobjekt identifizirt werden; oder, um nicht für die Ableitung der Existenz zu wenig, für die Forderung eines Beweises zu viel vorauszusetzen, so suchte man durch combinirende Synthesis an sich verschiedener Reflexionsbegriffe ein an die Idee gebundenes Seyn zu gewinnen. Der erstere Weg, von Anselm und Cartesius eingeschlagen, analysirt einfach die zu Grunde gelegte Idee des denkbar größten oder vollkommensten Wesens. Die zweite Methode, besonders von Spinoza und Leibniz vertreten, hält sich mehr an die formalen Bestimmungen des „Nothwendigen", „Durch sich seyenden", die dann so formulirt und bearbeitet werden, daß die Analyse das gewünschte Resultat ergiebt. Hieran knüpfte sich naturgemäß die Forderung, wenigstens die widerspruchslose Möglichkeit des vorausgesetzten Ideells (wie wir solche erfundene Ideenhypostasirung im Unterschiede von Ideal nennen möchten) darzuthun.

Eine Vereinigung beider Methoden, zugleich den relativ vollendetsten Abschluß der vorkantischen Versuche, bietet Moses Mendelssohn, in dessen Darstellung die Differenzen zwischen dem gegebenen Ideal und der supponirten Idee so reducirt erscheinen, daß beide fast unmerklich in einander überspielen. Seitdem

Kant die Sprödigkeit der wirklichen Existenz gegenüber jedem als noch so real vorgestellten Inhalt einer bloßen Idee eingeschärft hatte, war die frühere Methode so gut wie verschwunden. Kant's hypothetischer Entwurf eines ontologischen Beweises in dem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft „vom transscendentalen Ideal" gab Anlaß zu einer neuen, dritten Art der Beweisführung, welche den Nachweis der naturgemäßen Nothwendigkeit, mit einer höchsten Idee das Seyn zu verknüpfen, zum Ziel hatte und in mehrfachen Variationen durchgeführt wurde, jenachdem diese Nothwendigkeit metaphysisch aus der Idee des Seyns (Schelling) oder psychologisch aus der Genesis des Wissens (Schleiermacher) oder — und damit wird eine Wiederaufnahme der ersten Hauptform angebahnt — logisch aus der Selbstentfaltung des Begriffs (Hegel) hergeleitet wurde.

A. Die Vertreter der dogmatischen Begriffsanalyse.

Wenn wir innerhalb der angegebenen drei Epochen von den weniger selbständigen und einheitlichen Versuchen absehen, so finden wir für die zwei Grundformen, deren eine **die Denknothwendigkeit eines göttlichen Seyns**, die andere **das nothwendige Seyn der gedachten Gottheit** darthun will, zwei selbständig nebeneinander hergehende Entwickelungsreihen, deren gegenseitig unabhängige Wurzeln schon in der griechischen Philosophie zu entdecken sind. Bei Aristoteles wie bei Platon entspricht dem ersteren Moment das höhere Einheitsband zwischen dem *νοῦς* und den *νοούμενα* und das für jede *ἀπόδειξις* unentbehrliche Voraussetzen eines Ursprünglich-Nothwendigen, Unabhängigen, Unveränderlichen; andrerseits aber entwickelt Platon aus der ansichseyenden Verbindung der Ideen durch rein dialektische Analyse ein Prinzip des Allseyenden, welches am Begriff selbst haftet (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται* [Republ. VI, 511 B.]) und welches als *οὐσία* auch *εἶναι*, ideelle und reelle Existenzweise zugleich ist. Und Aristoteles gelangt von der Vorstellung des rein actuellen stofflosen *νοῦς* zu der Begriffsbestimmung „*οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*"

(Metaphys. XII, 6 vgl. 7. 9).*) Indessen ist die Uebertragung dieses metaphysischen Prinzips auf die Gottheit bei Platon wie bei Aristoteles eine mehr hypothetische und combinationsweise als wissenschaftlich durchgeführte, während in der kosmologischen Begründung einer höchsten Causalität in Gott mehr Methode zu rühmen ist. Doch sind auf jener Grundlage die weiteren Keime ontologischen Argumentirens erwachsen: so die Conception des Stoikers Kleanthes, daß die comparativen Vollkommenheiten eine superlative zur Voraussetzung haben (Cicero: de natura deorum I, 13 ff. vgl. II, 12. Sext. Empir. adv. math. IX, 88—91), — später von Boëthius in der Form aufgenommen, daß nur durch Abbruch an der Vollkommenheit des Höchstvollkommenen irgend etwas minder vollkommen seyn könne (de consolatione philosophiae V, 10). Auf akademisch-stoische Quellen ist auch jenes berühmte, zuerst von Cicero angeführte (Academicarum quaestionum II [nach Nonius IV] c. 10. 11 u. ff.), im Mittelalter mannigfach verwerthete Aperçu zurückzuführen, daß schon aus der Möglichkeit, die Wahrheit zu leugnen, das Seyn der Wahrheit folge, oder wie im Mittelalter dem Augustin diese Widerlegung des Skepticismus in den Mund gelegt wird:**) Qui negat veritatem esse, concedit esse veritatem; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse, ergo est veritas. Diese apagogische Begründung einer an sich seyenden Wahrheit beweißt doch höchstens die Möglichkeit des Erkennens***) und leistet für den Gottesbeweis nicht mehr als jene stoische Hypostasirung eines Ideals der Vollkommenheit. In beiden erscheinen

*) Doch vgl. auch Anal. post. II, 7: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί.

**) z. B. von Thomas, von Alexander Halesius (Summa theol. I, 3, 1). In den gewöhnlich angeführten Belegstellen aus Augustin findet sich diese Formulirung nicht; de lib. arbitr. II, 14 sagt doch etwas anderes. Am nächsten berührt den Sinn de vera religione c. 66, welches schließt: et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.

***) vgl. Cicero a. a. O. c. 11: nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere judicium aut ullam omnino veritatis notam. Aehnlich schon Plato, vgl. Zeller: Philosophie der Griechen II, 1 S. 541 ff.

zunächst nur Entwickelungsmomente für die Herstellung einer denknothwendigen Verknüpfung des Seyns mit einem Idealen. Für eine wissenschaftliche Analyse der Gottesidee sollte der Gedanke einer durch sich seyenden Wahrheit erst fruchtbar werden, nachdem das Gottesbewußtseyn durch reale, geschichtliche Mächte zu einer Höhe gesteigert war, wo auch der vollendetste Gedanke über Gott nur als ein schwacher Abglanz von dem immanenten Seyn des wirklichen Gottes vorgestellt und gewußt wurde. So konnte mit dem reichen, lautern Gottesbegriff, indem man ihn als den absolut höchsten verstand, auch der Reiz erwachsen, den relativ vollkommensten Versuch zu wagen, um aus ihm das sonst allem bloß Begrifflichen spottende Seyn wissenschaftlich zu eruiren. So konnte an die Stelle einer ahnend emportastenden Induction der Versuch einer deductiven Entfaltung der als höchste Realität gegebenen Gewißheit treten, in welcher die metaphysische Apriorität des nothwendigen Seyns von dem Ideal gegebener Geistesmacht nicht mehr wie bisher getrennt erschien. Wiefern diese unmittelbare Selbstoffenbarung des Absoluten im menschlichen Geist durch das Eintreten des Christenthums in die Geschichte ermöglicht, wiefern sodann Augustin in der zweifellosen Einheit des objektiv-geoffenbarten ideellen Glaubensgehalts (des absoluten Geistes) mit dem subjektiv-apriorischen Erkenntnißgrunde (der absoluten Wissensmöglichkeit) das fertige Problem als unmittelbare Voraussetzung für einen ontologischen Beweis lieferte, während erst die freiere Gegenüberstellung des untersuchenden Subjekts und die selbständige Prüfung des patristischen Glaubensobjekts, wie sie der germanischen Scholastik vorbehalten war, die positive Durchführung in Angriff zu nehmen vermochte: hierüber dürfen wir auf die erschöpfenden Ausführungen Seydel's*) verweisen.

---

*) a. a. O. S. 24 ff. Der dort gegebenen Auffassung des Verhältnisses von Patristik und Scholastik scheint besonders die Darstellung von Hasse zu Grunde zu liegen (Anselm von Canterbury II, 1—108).

I. Die Analyse des Daseyns aus dem gegebenen Gottesbegriff.

1. Die geoffenbarte Wahrheit.

Maßgebend für die Beurtheilung des Anselm'schen Arguments ist vor allem die Art seiner Darstellung im Proslogion. Die Einkleidung in die Form betender Meditation, aus welcher der Beweis hervorgegangen seyn will, deutet auf die unabweisliche Voraussetzung der geoffenbarten Gottesvorstellung, wie sie nach Anselm's Ueberzeugung dem katholischen Glauben gegeben war. Es ist kaum nöthig, an das bekannte Wort zu erinnern, das Schleiermacher als Motto über seine Glaubenslehre gesetzt hat. Anselm leitet seine Entdeckung ein mit dem Wort: „Herr, der du dem Glauben Einsicht verleihst, verleihe mir daß ich einsehe, daß du, wie wir glauben, bist und das bist, was wir glauben" (Proslog. 2). Und in einem Briefe an den Bischof Fulco von Beauvais (Epist. II, 41 ed. Gerberon) sagt er allgemein: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut, si intelligere non valet, a fide recedere." Das Proslogium selbst trug ursprünglich die Ueberschrift Fides quaerens intellectum. Wenngleich dem Scholastiker ein tiefer mystischer Zug so wenig fehlte wie philosophische Klarheit und Dialektik, so werden wir doch die kurze Begriffsbestimmung, in welche er das Wesen Gottes zusammenzufassen sucht, nicht als Ergebniß einer mystischen Speculation anzusehen haben, sondern lediglich als vermeintlich adäquaten subjektiven Reflex der kirchlich gewährleisteten Lehre von Gott. In diesem Sinne kündet Anselm die gesuchte Wesensbestimmung mit den Worten an: Et quidem credimus te, Domine, esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. Ganz dogmatischer Weise ist ihm Gott das denkbar Größte, und er versteht darunter, ohne sich des Unterschiedes völlig bewußt zu werden, bald die absolute Inhaltsfülle, bald die allgemeinste Wesenheit, die in ihrer realen Geltung und ihrem logischen Umfange jeder Begrenztheit enthoben sey. Die erstere Bestimmung hindert freilich, den Gottesbegriff als bloß profuse Extensität zu fassen, wie Anselm

schon Monolog. 2 das summe magnum erklärt hatte: „dico non magnum spatio sed quod quanto majus tanto melius est aut dignius.“ Aber er unterscheidet weder in dem Beweis selbst das majus von dem melius*) noch sonst das esse vom bene esse, das quale sit vom quantum sit illud summum (Prolog. 22 u. 24). Der Keim zu dieser Unklarheit liegt hauptsächlich in der Platonischen Beurtheilung der allgemeinen Begriffe, namentlich in der Art, wie nach Platon der Gottesbegriff aus der Idee des Guten, Schönen u. s. f. gewonnen wird, und welche Anselm (wenn auch aus zweiter Hand) getreu reproducirte; wie er denn, obwohl nicht bloß formell von Aristoteles beeinflußt — die Individuen sind ihm primäre, die Arten secundäre Substanzen — doch z. B. in dem Streit mit Roscellin ebenfalls den Platonischen Realismus vertrat. — Zur Bestätigung nur wenige Beispiele: Necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis; ... omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per id ipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona, quicquid illud sit (Monol. 1). Omnis essentia eo magis est, quo similior est illi essentiae quae summe est (Monol. 31). Quicquid est, vere est, inquantum hoc est, quod in summa veritate est (de Veritate 7. vgl. c. 10). —

Daß nun Anselm die platonisirende Weise, die einzelnen ethischen und metaphysischen Gattungsbegriffe durch gesteigerte Verallgemeinerung auf die höchste Idee des wahren Seyns (vere esse) zu reduziren, auch für seinen ontologischen Beweis voraussetzt, ergiebt sich — besonders wenn wir den (sachlich zwischen dem Monologion und Proslogion vermittelnden) Dialogus de veritate**) herzuziehen — aus dem Vergleich mit dem Monologion, dessen solidarisches Verhältniß zum Proslogion wir mit Billroth (de Anselmi Cantuariensis monologio et proslogio

*) Proslog. 3: si aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, quod valde est absurdum.

**) dessen Abfassung nach Hasse (a. a. O. S. 34. 59. 113) wahrscheinlich nicht vor dem Proslogion stattgefunden hat.

[Leipzig 1832]) auf Grund der Einleitung des Proslogions selbst anzuerkennen haben.

Unklar bleibt ferner Anselm's Stellung zu dem Verhältniß, welches seine negativ gehaltene Definition, die er meist als das „Höchste von allem Denkbaren" scheint verstanden wissen zu wollen, zu der Deutung einnehmen würde: „das, was, weil selbst nicht mehr so wie anderes denkbar, höher ist als alles sonst Denkbare":*) eine Auslegung, auf die manche Stellen, z. B. Proslog. 15: „Es quiddam majus quam cogitari possit" und Monol. 65: „Deum omnem humanum intellectum transcendere intelligo"**) geradezu hindeuten. Auch die im liber apologeticus (c. 5. 9) versuchte Unterscheidung führt nur zu der Behauptung, daß das Subjekt des non potest cogitari non esse selbst sehr wohl ein non-cogitabile seyn könne. — Jedenfalls bezeichnen wir die Idee, welche den Ausgangspunkt für Anselm bildet, am zutreffendsten als die des Allerhöchsten, des Superlativs κατ' ἐξοχήν oder des Intensiven schlechthin, des höchsten Seynsgrades: altissimus gradus essentiae.***) Denn die Unbestimmtheit in diesen Beziehungen ist die nämliche, aus welcher die erwähnte Mehrdeutigkeit der Anselm'schen Voraussetzung entspringt. — Auf solcher Grundlage erhebt sich nun der Beweis: „Das denkbar Größte kann nicht bloße Idee seyn. Denn in diesem Falle könnte man es als zugleich wirklich denken, was mehr wäre. Dann wäre also ein Größeres denkbar als das denkbar Größte, was in sich widersprechend wäre, daher letzteres an sich nicht bloße Idee seyn kann, sondern zugleich wirklich seyn muß. Wir haben also nur die Wahl, sagt er dem Insipiens gegenüber, der nach Ps. XIV Gott leugne, — dieses Wesen ungedacht zu lassen oder es als seyend zu denken. Sic ergo vere est ali-

---

*) Aehnlich M. Bouchitté (ein Schüler K. F. Ch. Krause's): „un être qui serait au-dessus de tous ceux qui existent". Histoire des preuves de l'existence de Dieu, p. 522. Versailles 1840.

**) vgl. bes. Prosl. 16. 17. adhuc lates animam meam u. s. w.

***) Monol. 21; vgl. lib. apologet. c. 4: omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est.

quid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. (Proslog. 2 und 3.)

Das Argument stützt sich hauptsächlich auf den Satz: Was bloße Idee (in solo intellectu) ist, ist geringer (minus) als was zugleich wirklich (in re) existirt. Und dieser Erörterung liegt wiederum, wie aus Proslog. 3 hervorgeht, zunächst der Hülfssatz zu Grunde: Je mehr etwas in Wahrheit ist, um so mehr kommt ihm wirkliches Seyn zu. „Solus verissime et ideo maxime omnium habes esse; quia quicquid aliud est, non sic (ut non possit cogitari non esse) vere est et idcirco minus habet esse.“ Daß diese Hypostasirung der Wahrheit über aller Wirklichkeit und als Möglichkeit aller Wirklichkeit nicht etwa eine gelegentliche und scheinbare, sondern durchaus im Sinne der Anselm'schen Metaphysik ist, erhellt aus dem Dialogus de veritate, nach welchem die Wahrheit als höchste durch sich seyende Seynsintensität Maßstab und Quelle (principium essendi und cognoscendi) für alles wirkliche Seyn ist (Dialog. de verit. 7. 10. 13. vgl. Monolog. 21. 31). Der modernen Erkenntnißtheorie gilt die objektive Wirklichkeit als Möglichkeit der Wahrheitserkenntniß; dem scholastischen Realismus erscheint umgekehrt die objektive Wahrheit als Möglichkeit jedes Wirklichseyns. Ihr widmet daher Anselm dieselben Huldigungen und Attribute wie der Gottheit; Gott und die Wahrheit sind ihm identisch (De veritate 10. 13. Proslog. 14. 16), ohne daß deshalb überall, wo von Wahrheit die Rede, Gott zu verstehen sey, was er im Dialog. de veritate ausdrücklich abweist (c. 10). Im Proslogion redet er Gott an: „O tota et beata veritas, in te sum, in te moveor“ (Proslog. 16) und fragt: Si invenisti Deum esse lucem et veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam? (c. 14.) So sehr ist ihm die in Gott seyende Wahrheit das letzte Kriterium für alles einzelne Denkbare, daß nur die Vergleichung mit der höchsten Wahrheit, — an welcher das Einzelne, soweit es nicht fälschlich erdacht ist, participiren müsse, — entscheiden lasse, ob es überhaupt ist (de veritate 7). Ja, die ontologische

Exposition selbst beschließt er mit dem Hinweis auf jene alleinige Möglichkeit wie alles Andern so auch dieses Erkennens, die in Gottes ursächlicher Wahrheit gegeben ist: „Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere“ (Proslog. c. 4).*)

Weil nun die imaginären Ideen dieser höchsten Wahrheit nicht entsprechen, so sind sie „geringer“ als die objektiv-adäquaten. Darin scheint freilich zu liegen, daß jene nicht schlechthin nichts sind, daß wenigstens Anselm, obwohl er Proslog. 4 die vox significans von der res ausdrücklich unterscheidet, die Möglichkeit, mit bloß fingirten flatus vocis zu operiren, nicht genügend in's Auge faßt, während sein Gegner Gannilo gerade diese Möglichkeit ihm entgegenhält (Pro insipiente in Anselmi opera ed. Gerberon cap. 1. 2. 4). Anselm wird durch die von der Gottesvorstellung unzertrennbare Idee der Wahrheit, welche ihm als höchstes Kriterium, somit auch des Seyns gilt, zu der Voraussetzung der Wahrheit jener Vorstellung veranlaßt; indem sein Gegner diese Combination gänzlich ignorirte, hatte er leichtes Spiel, an dem Beispiel der verlorenen Insel Atlantis zu exemplificiren, daß die Existenz nicht als ein vergrößerndes Merkmal nach Analogie der übrigen Eigenschaften zu behandeln sey (c. 5. 6). Vielmehr sey vielleicht die geringste existirende Sache ein majus gegenüber der größten bloß ideellen (c. 3), zumal jenes vermeintlich absolute majus unter kein genus noch species subsumirt werden könne, also für einen wissenschaftlichen Beweis unbrauchbar sey (c. 4 u. 5). Bezeichnend ist für dieses Mißverständniß seitens Gannilo's, daß er dem Anselm den Ausdruck existentia, den derselbe im Proslogion gar nicht,**) sondern überhaupt erst im Dialogus de Veritate (c. 9. 10) gebraucht, in den Mund gelegt hat, während gerade das Originale

*) Dieser Satz bezeichnet nach R. Grau (Der ontologische Beweis. Pastoral-theologische Blätter von Vilmar 1862 S. 28) den Sieg der Dialektik über die fides praecedens intellectum der scholastischen Theologie.

**) Die Ueberschrift Sancti Anselmi Proslogion seu alloquium de Dei existentia stammt begreiflicherweise nicht von ihm selbst.

des Anselm'schen Arguments darin bestand, daß er eine so umfassende Conception des Gottesgedankens voraussetzt, daß alles Einzelne, soweit es Daseyn, existentia, haben soll, nur an seinem Seyn gemessen bestehen kann, indem nur dieses ein an und für sich wahres Seyn ist (Proslog. 14. De ver. 10). Dieser Einsicht sind diejenigen Beurtheiler Anselm's am nächsten gekommen, welche den Nerv seines Beweises auf seine metaphysische Verhältnißbestimmung von Denken und Seyn in der Weise zurückführen wie Billroth (der Begriff des Endlichen weise über sich selbst zum Unendlichen hinaus, sobald der unvollkommenen subjektiven Weise Gott zu denken, die vollkommene objektive substituirt werde [Religionsphilosophie, 1844, §. 34. 35]) und besonders Hasse, welcher dem Urtheil Hegel's zustimmt, wonach dem Argument die Voraussetzung zu Grunde liege, daß „Wahrheit nur sey was eben so sehr sey als gedacht sey" (Anselm v. Cant. II, S. 270) und überhaupt das Argument als Consequenz der Anselm'schen Metaphysik ansieht, wonach alles Seyn gedankenhaft, das wahrhafte Seyn zugleich vollkommener Gedanke, somit die in Gott selbst seyende mit Gott identische Wahrheit Prinzip sey für alles einzelne Wahre, das nicht Gott selbst ist, d. h. sowohl für das Wahre in dem Seyn des Werdenden als für das relative Denken des Menschen (108—112). Allein Hasse geht zu weit, wenn er die Vermittelung zwischen diesen Prämissen und dem Beweis selbst darin sieht, daß nach Anselm nur das Wirkliche denkbar sey, und ebendeshalb wirklich sey, was nur als solches denkbar ist (263—265). Bedenklich mindestens erscheint es auch, wenn Hasse den Nachweis, daß das Absolute sich nicht anders denken läßt denn als wirklich, für erbracht ansieht, hingegen die Folgerung abweist, daß damit auch das Wirklich-seyn erwiesen sey (S. 263).

Unserm Ergebniß entspricht es, wenn Proslog. 22 das innere Sichselbstgleichseyn Gottes auf seine Einzigkeit zurückgeführt und mit der untheilbaren Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit in die engste Beziehung gesetzt wird — die eigentliche Jahve-idee —: Tu solus dominus es quod es et tu es

qui es; quia quicquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Und gerade die veritas ist es, deren Ewigkeit Anselm in Augustin'scher Weise aus ihrer nicht zu umgehenden Denknothwendigkeit darzuthun sucht, indem, wenn sie Anfang und Ende hätte, „es einst wahr gewesen wäre und seyn würde, daß Wahrheit nicht ist" (Monol. 18). Zwar hat Anselm diese apagogische Erweisung der denknothwendigen Wahrheit in der ursprünglichen Conception seines Beweises nicht direct verwerthet, aber schon im zweiten Theil des Proslogiums, wo er das Wesen Gottes, aus dem das Seyn unmittelbar eruirt werden sollte, näher erörtert, verräth die Bestimmung Gottes als der absoluten Position die Wurzel einer identischen Begründung. Wie der Wahrheit als unerläßlicher Voraussetzung alles Wissens, ja alles wahren Denkens, das Seyn unabtrennbar anhaftet, so auch der Idee des schlechthin Höchsten. Denn wie von jener das Seyn nicht weggedacht werden kann, weil jedes durch die Möglichkeit des Nichtseyns bedingte Seyn für sich kein wahrhaftes Seyn seyn würde, so kann von dem schlechthin Höchsten das Seyn nicht weggedacht werden, indem das schlechthin Nichtnegirbare, die absolute Position, größer und besser, mithin höher ist als die Negation (quicquid melius est esse quam non esse)*) und ebendeshalb schon die bloße Möglichkeit des Nichtseyns dem Begriff des wahrhaft Seyenden widerspricht, das Negationsfähige also gar kein wahres Seyn ist: Quicquid incoepit a non-esse et redit in non-esse, non est proprie et absolute (Prosl. 22 vgl. Prosl. 14). Auch in dem erläuternden liber apologeticus, den Anselm gegen Gaunilo's liber pro insipiente richtete, klingt die analoge Begründung mehrfach wieder an, daß was nicht weggedacht werden kann,

*) Prosl. 5 (melius est esse justum quam non-justum etc.). Wobei freilich das existenzielle Seyn nicht unterschieden wird von dem bloßen Setzen eines logischen Urtheils; eine Unklarheit, die schon von Augustin angebahnt, seit Anselm das ganze Mittelalter beherrscht und am kürzesten in dem Wort des Halesius ausgesprochen ist: **Optimum est quia melius est esse quam non esse.**

weil es fundamentaler ist als das was keine denknothwendige Wahrheit hat, ebendeshalb auch mehr Seyn bezeuge als alles andere. Begrenztes, Zeitliches, Theilbares, sagt er, könne auch nicht seyn; das Ewige, Allgegenwärtige, Einfache müsse seyn: warum? Omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est (Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente. c. 4. c. 9). Die bloße Denkmöglichkeit der höchsten Seynsweise führe unmittelbar zur Denknothwendigkeit, indem der Gedanke eines nichtseyenden Ewigen einen Widerspruch involvire. Man muß einwenden, so erhelle nur, daß wenn das Ewige ist, zu seinem Wesen das Seyn nothwendig und wesentlich gehöre, während es zu allen anderen nur accidenzielle Beziehung habe. Dieser Vorwurf trifft namentlich jenes „optimum est, quia melius est esse quam non esse" (wo indessen dem esse est melius mehr zu Grunde liegt als platter Optimismus). Der Einwurf hingegen, daß so auch z. B. der Gedanke eines „erloschenen Feuers" einen Widerspruch involviren würde (Fortlage: Darstellung und Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, 1840, S. 137), trifft deshalb nicht ganz zu, weil dem Anselm das höchste und ewige Seyn das allein wahre Seyn, ja alles wahre Seyn ist,*) dessen Begriff somit mit einem vereinzelten Erfahrungsobjekt, z. B. einem empirischen Feuer, nicht commensurabel ist. Ob freilich Anselm gegen den Vorwurf einer akosmistischen Degradirung alles bedingten Seyns seine Gottesidee genügend gewahrt habe, ist die Frage, die aber auf Grund der besonders im Dialogus de veritate, aber auch z. B. Monol. 3, Proslog. 12 gegebenen, wenn auch nur beiläufigen Erörterungen über die allbedingende Aseität und Einzigkeit Gottes wird bejaht werden müssen. Gott als dem allbedingenden Urmaß müsse im höchsten Grade ein Seyn zukommen (Monol. 3), weil er als das Wesen, quod non per aliud quam per se ipsum est (Proslog. 12) mit seinem Seyn identisch sey:

---

*) z. B. Proslog. 18: „omne verum bonum es". 14: „illa veritas, in qua est omne, quod verum est".

non ulla ratione est quod est nisi quia est (De veritate 10. vgl. Monol. 1, Prosl. 5). Abgesehen von dieser Einzigkeit Gottes könnte gesagt werden, Anselm müsse, wenn Gott alles wahre Seyn sey, das Seyn des Endlichen annulliren (vgl. J. A. Dorner: Christliche Glaubenslehre I, S. 219. 220).

Soweit Anselm die Wahrheitsidee als Mittelglied für sein Argument verwerthet hat, erscheint dasselbe in einem günstigeren Licht als es üblicherweise beurtheilt wird. Sofern aber in der Analyse der Definition quo majus cogitari nequit der Unbestimmtheit Spielraum gewährt wird, ob der Hiatus zwischen den Sphären des bloß ideellen Seyns und des wirklichen Seyns mehr durch die intensive Absolutheit einer wahrhaften Unendlichkeit oder überwiegend durch ein mathematisch-unendlich gedachtes maximum überbrückt werden soll: — insofern wäre der Einwurf nicht völlig abzuweisen, den in dürftiger Verständigkeit schon Gaunilo, treffender erst gegen Cartesius Gassendi,*) Kant mit kritischer Gründlichkeit erhoben hat, daß nämlich die Existenz wie ein homogenes Moment zu der Summe aller übrigen Realitäten nur äußerlich hinzugefügt werde. Denn als synthetische Position steht das Seyn allen realen Attributen sammt der begrifflichen Wesenssubstanz so heterogen gegenüber, daß wir es wie für jede Idee so auch in der Gottesidee mit jenen nicht in eine Linie setzen dürfen. Daß Anselm diesen Fehler begehe, kann nicht ohne Weiteres behauptet werden; die Stelle im Monologion (16):**) „Es bedeutet dasselbe, ob man von Gott die Gerechtigkeit oder die essentia oder irgend eine andere Eigenschaft oder deren Gesammtheit aussagt" — läßt unter essentia mehr das Wesen als das Seyn verstehen. Aber eine für das

*) „Nimirum neque in Deo neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones; si quidem id quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet; et quod existit pluresque perfectiones habet, non habet existentiam ut perfectionem singularem, sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt." Appendix continens objectiones ad meditationes p. 41. 42. (Opp. Cartesii ed. Elzevir.)

**) Fortlage a. a. O. S. 122 führt die Stelle in mißverständlicher Weise an.

ontologische Problem genügende Erörterung des Seynsbegriffs vermissen wir bei Anselm. Wenn auch nicht gesagt werden kann, Anselm verwechsele den synthetischen Existenzialsatz „Gott existirt" mit dem analytischen „das Seyende ist seyend" — denn daß er beide Urtheilsweisen im Allgemeinen wohl unterscheidet, geht aus dem Dialog. de veritate c. 2—6 hervor —, so ist doch zuzugeben, daß er bezüglich des Gottesbeweises den Unterschied ignorirt. Fragt man nun: Weshalb ist die das Seyn nicht einschließende Idee noch nicht die Gottesidee? Sollte die factische Unwirklichkeit dieser Idee schon die Unmöglichkeit sie zu concipiren mit sich führen, wenn auch immerhin zuzugeben wäre, daß „aliquid quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse"?*) — so ist freilich zu erinnern, daß unter dem aliquid ebenso sehr der höchste Grad der Seynsintensität (das maxime esse) wie der Vollkommenheitsfülle (das summum esse) zu verstehen sey. Indessen wenn die letztere Bestimmung den Nerv der Gottesidee bildet, so kann aus dem Reichthum des Inhalts als solchem die Existenz nicht gewonnen werden; ist aber die Basis der Beweisführung in dem altissimus gradus essentiae zu suchen, so würde eine in der Gottesidee vorausgesetzte und möglichst allseitig gedachte Steigerung der essentia nach Anselm'schem Gedankensystem doch nur bedeuten können, die Qualitäten der einzelnen Wesensbestimmungen Gottes seyen nicht nur in keiner Weise beschränkt, sondern jede für sich bis zur denkbar vollkommensten Reinheit und Kraft potenzirt zu denken; dann würde aber die Behauptung, das objektive

---

*) Lib. apologet. c. 1 vgl. c. 4 u. 8. Er sagt nämlich, jedes bedingte, endliche Seyende könne, wenn es auch momentan Existenz hat, doch als nichtseyend gedacht werden; daran aber, daß das denkbar Höchste, wenn es ist, als nichtseyend nicht einmal gedacht werden könne, ersehe man, daß dieses ein wahrhaftes ewiges Seyn habe. Aber die Möglichkeit, daß dieses denkbar Höchste, wenn es nicht wäre, doch vielleicht trotzdem, wenn gedacht, als seyend würde gedacht werden müssen, kommt ihm nicht in den Sinn oder wird vielmehr durch seine Metaphysik gegenstandslos, indem ihm das Gute und Große, also vor allem das Höchste, zugleich das Wahre und somit von dem Seyn ganz unabtrennbar ist.

Seyn dieser Superlative sey ein majus gegenüber der bloßen Idee ihrer Gesammtheit, neben jener Seynsintensität wieder ein anderes Seyn aufstellen, nämlich das nach Analogie der endlichen Existenzen gedachte Daseyn, sodaß der Exponent, welcher dem majus zum esse verhelfen sollte, doch von außen willkürlich angefügt würde. Würde endlich angenommen, daß in dem maxime verissime und summe esse nicht bloß die essentia, sondern die Existenz selbst vorausgesetzt werde, so würde nur die Tautologie resultiren, daß das Wesen, dem das Seyn im eminentesten Sinne zukomme, im eminentesten Sinne sey. Indessen von dieser bequemen Tautologie: „Gott als das Seyende ist Subjekt und Prädikat des Seyns zugleich", finden wir in Anselm's Beweis nichts; diese Abbreviatur des ontologischen Problems war dem Spinozismus des sogenannten objektiven Idealismus der Neuzeit vorbehalten. — Vielmehr möchte das dialektische Ideal, welches dem Scholastiker vorgeschwebt hat, sich in combinirender Anlehnung an den ihm zu Gebote stehenden Gedankenkreis etwa in dieser Form wiedergeben lassen: Die bloß illusorischen Ideen entbehren der Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellungsform, in der sie gedacht werden, und der Wirklichkeit, die ihrem Inhalt entsprechen soll. Das Kriterium für das Maß solcher Uebereinstimmung entlehnen wir für andere Dinge aus dem Vergleichen sonstiger Erfahrung, für Gott aus seiner Idee. Die Idee Gottes als des wahren, durch keine einschränkenden Bedingungen in Frage gestellten Seyns entspricht in dieser von uns gedachten Form deshalb einer Realität, weil das Gegentheil jenen Gedanken selbst aufheben würde, indem dieser das wahrhafte Seyn bereits involvirt und somit keinem äußeren Zweifelsanlaß zugänglich ist, keiner äußeren Bestätigung bedarf. — Oder in einfacherer, die Mängel weniger verhüllender Form: Die Wahrheit ist das Maß alles Erkennbaren. Eine utopische Idee ist, weil an Wahrheit, so auch an wahrem Seyn geringer als eine solche, die zugleich einer wirklichen Existenz entspricht; unbedingt dagegen müßte die Gottesidee, weil sie als Quelle und Maßstab aller Wahr-

heit alles wahre Seyn einschließt, dem wirklichen Seyn entsprechen. Freilich mit welchem Recht die Wahrheit realistischerweise hypostasirt und mit der Wirklichkeit von vornherein verknüpft werde, inwieweit ferner das dieser Wahrheit beigemessene Seyn dem die Wahrheit denkenden sich als ein von aller bloß vorgestellten Existenz unterschiedenes nothwendiges Seyn manifestiren könne, ja ob nicht überhaupt die Idee eines „denkbar Größten", so sehr sie auch auf die Basis des „wahrhaft Seyenden" gestützt werden möge, ein entweder unvollziehbares Gedankending sey (wie die größte Zahl) oder ein rein formales (wie der Raum): darüber würden wir von Anselm vergebens Aufklärung fordern. Die lediglich indirecte Form des logischen Syllogismus, in den Anselm seinen Beweis kleidete, vermochte jener Schwierigkeit nicht vorzubeugen, aber auch in der Vertheidigungsschrift gegen Gaunilo, dessen Polemik beide Momente, die Unvollziehbarkeit der Idee und ihr Nichtgeschütztseyn gegen den atheistischen Vorwurf subjektiver Willkürlichkeit berührt, — geht er wesentlich wieder auf die ursprünglich erörterten Grundlagen zurück und ereifert sich besonders darüber, daß der Insipiens, der in seinem Herzen spreche, es ist kein Wesen, quo majus cogitari nequit, nicht wenigstens einsehen sollte w a s er leugnet; denn si negat, intelligit negationem quam facit (Lib. apologet. c. 9).

So dürfen wir das Ergebniß der Kritik Anselm's dahin resumiren, daß einerseits die vorangestellte Definition eine zu sehr formelle und bloß quantitative Größenschätzung (vgl. Köstlin, a. a. O.) begünstigt und dadurch in das Dilemma hineintreibt, entweder bloß das Seyn des Unendlichen in Raum, Zeit, Zahl, Causalität zu beweisen (parum probare), oder aber zu viel zu beweisen, indem von dem schlechthin Größten nichts Daseyendes ausgeschlossen seyn dürfte (akosmistischer Pantheismus); und gerade ein so formell und mathematisch gedachtes schlechthin Größtes würde mit der Stellung eines terminus minor am auffallendsten contrastiren (welche Stellung die Gottheit im Syllogismus formell jedenfalls einnehmen müßte, möge übrigens die

Fassung Daub's*) oder Fischer's [nach welchem der Untersatz lautet: „Nun liegt im Begriff des höchsten Wesens die Existenz" (!)] oder Baur's [Die chr. Kirche des Mittelalters, 1861, S. 285—89], Franck's [Anselm v. Cant. S. 114—116] oder Bergmann's oder Kayser's [s. oben S. 274 f.] — alle verschieden — dem Sinn Anselm's am nächsten kommen —), während bei Hervorkehrung des Ethischen in der absoluten Eminentia es selbstverständlich erschiene, daß die Schlußform nur einkleidende Bedeutung habe. Andrerseits fehlt es an einer scharfen Unterscheidung zwischen dem nothwendigen Seyn, das als solches gewußt wird, und dem in der Vorstellung von solchem nothwendigen Seyn bloß gedachten subjektiven Analogon des Seyns. Ansätze zu solcher Unterscheidung sind zwar vorhanden, aber unmittelbar fruchtbar für den Erweis des denknothwendigen Seyns erscheint nur jener antike Satz über die nicht wegzudenkende Wahrheit, der seinerseits freilich an dem Mangel der platonischen Ideenhypostasirung leidet. Von diesem abgesehen würde ebenso die Behauptung, daß ein nichtseyendes Ewiges ein Widerspruch sey und deshalb das Ewige seyn müsse (lib. apologet. c. 4), sowie die Andeutung, daß das Durchsichseyende schon deshalb nicht weggedacht werden könne, weil sein Seyn bereits in seinem Wesen liege (Proslog. 12. Monol. 3. de veritate 10. 13), — beide Ausführungen würden dem Vorwurf nicht entgehen, daß die Vorstellung eines Seyenden mit dem Seyn des Vorgestellten verwechselt werde. Irrig hingegen wäre es mit Ueberweg (Grundriß der Geschichte der Philosophie, II, 1868, S. 129—132) dem Anselm den Versuch unterzulegen, er habe das objektive Seyn aus dem subjektiven, empirischen Daseyn der Idee im vorstellenden Intellekt gewinnen wollen; denn wo bliebe dann der von Anselm so betonte Unterschied der Gottesvorstellung von allen übrigen? Auf welche Vorstellung würde die Kritik solchen Verfahrens nicht anwendbar seyn? Damit wäre nur das voreilig triumphirende Fündlein Gaunilo's (a. a. O. c. 2—4), die

*) Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes. 1839. S. 426 ff.

Insel Atlantis betreffend, wieder wachgerufen. Und auch Franck's Behauptung, Anselm lasse in den Begriff des denkbar Größten unversehens den eines Vorzugs vor allen, also auch den empirischen Dingen einspielen, eine Quarternio, durch welche die Subreption des Existenzbegriffs ermöglicht würde (Franck: Anselm von Canterbury, 1842, S. 120), — entspricht nicht der prinzipiell durchaus begrifflich-metaphysischen Beweisart des Scholastikers, sondern allenfalls der einen Seite des oben erwähnten Dilemmas, welche wir als akosmistische Consequenz bezeichnen durften. Hingegen hat man den wirklichen Hauptvorzug des Anselm'schen Arguments gegenüber seinen Nachfolgern unbeachtet gelassen, geschweige in seiner grundlegenden Bedeutung gewürdigt: daß nämlich durch die Idee einer ebenso ethischen wie metaphysisch-logischen, schlechthin intensiven Eminenzabsolutheit das Ideal einer concreten Gattungsidee aufgestellt wird, die rein logisch betrachtet neben der Inhaltsabsolutheit auch den absoluten logischen Umfang aller denkbaren Ideen schon als Idee enthalten müßte, welcher absolute Umfang nichts anderes als das Seyn selbst wäre. So erst würde die Frage fruchtbar erörtert werden können, ob und wieweit das überhaupt noch begrifflich erfaßbare Seyn in der möglichst adäquat definirten Gottesidee als Idee enthalten seyn möge.

2. Die angeborene Idee.

Die Einmischung empirischer Daten in das vermeintlich rein Ideelle der Gottesidee läßt sich bei Cartesius viel weniger verkennen als bei Anselm. Dies zeigt schon die Definition. Unter Gott versteht Cartesius „eine unendliche, unabhängige, allweise, allmächtige Substanz, von der sowohl ich als alles andere Seyende, insofern dasselbe besteht, geschaffen ist". Kurz zusammengefaßt ist es die Idee eines Vollkommensten, eines ens summe perfectum, die wir als gegebenen Inhalt in unserm Innern vorfinden und klar und deutlich als objektive Realität erkennen (Meditationes de prima philosophia III). Unter

dieser objektiven Realität versteht bekanntlich Cartesius im Unterschiede von der formalen oder actuellen Realität (der Wirklichkeit) die der wirklichen Seynsform entsprechende und deshalb nicht bloß subjektive Vorstellungsform des Wissens. Daß nun diese Realität der Gottesidee zweifellos eine objektive sey, sucht er in schließlicher Anlehnung an den aus Thomas von Aquin ihm bekannten ontologischen Beweis Anselm's in mehrfachen Wendungen zu erhärten. Auch er beginnt seine Meditation mit andächtiger Sammlung des Gemüths: „Ich will nun meine Augen schließen, meine Ohren zuhalten und alle meine Sinne wegwenden, auch die Bilder aller körperlichen Dinge aus meinen Gedanken vertilgen oder wenigstens sie als eitel und trügerisch für nichts achten" — und schließt die ganze Meditation mit der Erhebung zur Anbetung der Majestät Gottes.

Die erste Gedankenreihe, in welcher Cartesius die psychologische Unmöglichkeit einer bloßen Fiction jener Idee erörtert, stützt sich hauptsächlich auf den Satz, daß „alles wahr sey, was ich völlig klar und höchst deutlich erkenne". Da alle äußeren Wahrnehmungen der Täuschung zugänglich sind und ich zunächst nur weiß, daß gewisse Vorstellungen in mir, dem unzweifelhaft Seyenden, existiren, so fragt sich, ob nicht auch die Ueberzeugung über die gewissesten unter diesen Vorstellungen, z. B. die mathematischen Wahrheiten, auf einer willkürlichen Nöthigung seitens des Urhebers meiner Natur beruhen möchten. Einen solchen betrügerischen Gott anzunehmen habe ich aber jedenfalls keine Veranlassung, ehe ich über das Daseyn eines Gottes überhaupt (apriorische) Gewißheit habe. Gewiß ist, daß ich bin und daß ich eine Substanz bin mit vielen Attributen, Zuständen und Vorstellungsformen, die ebensowohl Produkt meiner eignen Substanz wie von Dingen außer mir entlehnt seyn könnten. Einzig die Vorstellung von Gott kann nicht lediglich aus mir selbst stammen, da der Begriff des Unendlichen und Vollkommensten über meine endliche Substanzialität hinausweist. Auch durch bloße Verneinung des Endlichen könne jener Begriff nicht entstanden seyn, da derselbe durchaus positiv sey, alle Realität

enthalte: vielmehr müsse die Vorstellung Gottes als des Unendlichen der von mir selbst in mir vorhergehen, also gewissermaßen das primitiv Gewisseste in dem cogito ergo sum bilden. Die Vorstellung kann somit auch nicht inhaltlich falsch seyn, da sie die Kennzeichen der Wahrheit, „höchste Klarheit und völlige Deutlichkeit", — obwohl theilweise selber unbegreiflich —, doch mehr als alle andern Vorstellungen an sich trage. Denn alles, was ich als eine Vollkommenheit erkenne, das ist in der Gottesvorstellung ganz enthalten, mag auch noch vieles von seinem Wesen meiner Vorstellung verborgen bleiben, da es in der Natur des Unendlichen liegt, von dem Endlichen nicht begriffen werden zu können. Hat somit die Vorstellung von Gott objektive Realität, so fragt sich, ob nicht mein eigener Geist der Urheber dieser Vorstellung, ich selbst Subjekt und Objekt der Gottesidee sey, sodaß alle Vollkommenheiten Gottes potenziell in mir sind, actuell aber vielleicht noch werden könnten, entsprechend dem Zuwachs meines Wissens? Der Einwurf wird dadurch erledigt, daß in dem unvermehrbaren vollkommensten Wesen nichts bloßes Vermögen seyn dürfe, während jenes stete Zunehmen unseres vermehrbaren Wissens schon Unvollkommenheit voraussetze. Seynspotenzialität sey eigentlich überhaupt nichts; wenigstens könne einer objektiven Vorstellung allemal nur ein actuelles oder formales Seyn entsprechen (ἐνέργεια und εἶδος des Aristoteles). Es könne mithin meine Vorstellung eines vollkommneren Wesens als ich bin nur von einem wirklich vollkommneren Wesen ausgehen, und da sie weder aus den Sinnen geschöpft noch von meinem Geist spontan gebildet seyn kann (weder adventicia noch facticia), so kann sie nur angeboren (innata) seyn. Selbst wenn dies bloß als Hypothese angenommen werde, ergebe sich in der von Gott gesetzten Gottesebenbildlichkeit die geeignetste Vermittelung zwischen den unabweisbaren Thatsachen der Endlichkeit des erkennenden Geistes und der Unendlichkeit seiner Zwecke und Objekte. Nimmermehr also könne dieser Gott betrügerisch seyn, da Täuschung Mangel

enthalte, Gott aber als alleiniger Urheber unserer Idee von ihm alle Vollkommenheiten enthalte.

Das angeblich Beweisende in dieser Ausführung (Meditat. III) läßt sich zunächst auf die beiden Momente zurückführen: 1) Der Begriff Gottes als des Vollkommensten und positiv Unendlichen wird klar und deutlich erkannt. 2) Was klar und deutlich erkannt wird, ist wahr und hat wirkliche Realität.

Diese Sätze würden für sich einen vollständigen Beweis ermöglichen, wenn ihnen nicht die unbewiesene Identification von ideeller Wahrheit und realer Wirklichkeit zu Grunde läge. Indem Cartesius jede Selbständigkeit der Wahrnehmung gegenüber der Vorstellung aufhebt, jene vielmehr in diese resorbirt, so lag ihm auch der umgekehrte Fehler nahe, einer Vorstellung schon sofern sie deutlich concipirt wird, Wirklichkeit zuzuschreiben; aus demselben Grunde begnügt er sich mit der bloßen Behauptung, daß die Gottesvorstellung nicht von außen in die Seele eingedrungen seyn könne, da das Aeußere als solches endlich, jene aber positiv unendlich sey. Ebensowenig wird die „Deutlichkeit“ der Gottesvorstellung näher nachgewiesen, obschon in der gleichzeitig zugestandenen Unbegreiflichkeit Gottes die Aufforderung zu näherer Begründung wohl gegeben war. Die Möglichkeit einer bloßen Hypostasirung schwebt denn auch dem Philosophen fortwährend vor. Daß Gott eine bloß erdachte Vorstellung seyn könne, weist er mit Recht ab; aber wie, wenn die Conception derselben zwar gesetzmäßig, jedoch unter der Form einer natürlichen Illusion sich vollzöge? Anstatt nun dem Problem nachzugehen, wiefern die Ursache unserer geistigen Naturbestimmtheit, vermöge deren wir jene Idee gesetzmäßig conzipiren, identisch seyn müsse mit dem Urbild unserer vernünftigen Ideen überhaupt, setzt er wiederum nur scholastische Mittel in Bewegung, um zu beweisen, daß die Vorstellung des Unendlichen nur Produkt eines unendlichen Geistes, die Vorstellung eines vollkommensten nicht Produkt eines unvollkommenen oder gar betrügerischen Wesens seyn könne; während doch evident ist, daß die ganze Erörterung über die Möglichkeit des Trügerischen ohne Basis ist, sobald

nachgewiesen wäre, daß überhaupt von dem Seyn unsrer geistigen Ideen kein Rückschluß gestattet sey auf das Seyn eines der Wirkung entsprechenden Urhebers. Hiermit wäre freilich die Schwelle der kosmologischen Beweisführung betreten, wie denn auch die vorangeschickten Definitionen bereits die empirische Causalität neben den absoluten Inhaltsbestimmungen erwähnen, während Cartesius sich im thatsächlichen Beweisverfahren von der rein ontologischen Betrachtungsweise insofern nicht entfernt, als er in freilich wunderbarem Zirkelschluß aus dem Wesen der vorerst noch in Frage gestellten Idee die Bestimmung nicht nur der empirischen Urheberschaft, sondern auch die der untrüglichen Wahrhaftigkeit zu deduziren sucht. Wie viel klarer und treffender nimmt sich demgegenüber jene analoge Berufung Anselm's auf die Gottesebenbildlichkeit aus (z. B. Monol. 66): Die Selbsterkenntniß des Menschen führe zur Gotteserkenntniß, sofern der Mensch ein gottähnliches Subjekt ist; denn in dem Maß wie ihm ein Seyn zukommt, sey er ähnlich dem höchsten Seyn; je mehr wir also nach Seynserkenntniß dürsten, also ein wahrheitfähiges Wesen kundgeben, werden wir in der thätigen Erkenntniß *unseres* Wesens auch die Wahrheit des *höchsten* Seyns erkennen.

Die Schöpfung Anselm's ließ sich für jene cartesianische Modification deshalb nicht völlig verwerthen, weil Anselm Gott von vornherein als das allumfassende Wesen bestimmt hatte, von dem nichts ausgeschlossen seyn könne und das *deshalb* in Wahrheit existiren müsse, — während C. Gott zunächst wenngleich als die höchste empirische Causalität doch als ein Wesen *unter vielen* zu betrachten scheint und deshalb viel mehr Veranlassung hatte, die allgemeinere Bestimmung der Existenz von vornherein in skeptischen Gegensatz zu dem objektiven Inhalt der Idee zu stellen. Aber allerdings hätte ja dem C. sein philosophischer Subjekticismus hinreichenden Anlaß gegeben, mit allen übrigen Vorstellungen auch die Existenz in die Reihe der subjektiven Vorstellungsmerkmale hereinzuziehen, und so trotz seiner mehr deistischen Vorstellung Gottes als eines Einzelwesens sich

mit dem Nachweis der inneren Widerspruchslosigkeit des ebendeshalb wahren Gottesgedankens zu begnügen. Demgemäß adoptirt er denn auch die scholastische Ausführung in der ihm bekannten Form, indem er die Existenz geradezu als eine Vollkommenheit bezeichnet (Meditat. V), was bekanntlich zuerst Gassendi gerügt hat. Daß C. zu diesem rein ontologischen Verfahren ganz unvermittelt übergeht, wie Köstlin (a. a. O. S. 630) gegen Kuno Fischer richtig hervorhebt, liegt wohl lediglich in dem Unbefriedigenden und theilweise Vitiösen seiner eigenen mehr aposteriorischen Ausführungen.

Die Existenz, sagt er, erkennen wir als einen nothwendigen Factor des absolut Vollkommenen mit der nämlichen Gewißheit, mit der man als zur Natur des Dreiecks gehörig erkennt, daß die Größe seiner drei Winkel gleich zwei rechten sey oder daß zur Vorstellung des Berges die des Thals gehöre. Jenes Wesen der geometrischen Figur sey in sich wahr, und wir finden die Ueberzeugung von dieser Wahrheit ohne vorgängige Erfahrung ihrer objektiven Wirklichkeit, da auch von den complicirtesten willkürlich fingirten Figuren das Nämliche gelte. —

So würde freilich die in der ersten Gedankenreihe aufgestellte Unterscheidung zwischen angeborenen und fingirten Vorstellungen wieder bedeutungslos, indem in dieser Weise sich auch die Existenz einer idea Dei facticia deduciren ließe. Und doch erscheint ihm das Daseyn Gottes so gewiß erwiesen, daß auch die Möglichkeit eines Traumzustandes daran nichts ändern könne. „In Bezug auf Gott würde ich, wenn ich nicht in Vorurtheilen befangen wäre und die Bilder der sinnlichen Dinge von allen Seiten mein Denken umlagerten, ihn am ersten und leichtesten anerkennen. Denn was ist an sich offenbarer als daß das höchste Wesen ist oder daß Gott, bei dem allein das Daseyn zu dessen Wesen gehört, besteht?“ *) „Ich weiß nun, daß ich in dem, was ich klar einsehe, nicht irren kann. Will man also

*) Wir schließen uns in diesem und den folgenden Citaten an v. Kirchmann's gelungene Uebersetzung an (Meditat. de pr. ph. V. Philos. Bibl 64. u. 65. Heft, S. 89—91).

sagen, daß etwa alles, was ich jetzt denke, nicht mehr wahr sey als was mir im Traum begegnet? Selbst dies ändert nichts, denn selbst wenn ich träumte, bleibt das, was meinem Verstande offenbar ist, durchaus wahr." Andrerseits entgeht dem Descartes auch hier die Zweideutigkeit der Bestimmung „in sich wahr". Gehörte zur Wahrheit einer Vorstellung bloß die Uebereinstimmung zwischen der Form, in der ich sie denke, mit dem Inhalt, den ich darin vorstelle, so wäre auch die Idee der Chimäre, des Pegasus wahr; denn innerhalb meiner Vorstellung entsprechen die Elemente ihrer Thiergestalt völlig den Wesenseigenthümlichkeiten, die in dieser Form ihren Ausdruck finden sollen. Noch klarer wird dies an dem von J. Bergmann (a. a. O.) gewählten Beispiel des anguis marinus, indem dieser noch immer ernstlich als ein empirisches Problem angesehen werden kann. Und wenn es in der Mathematik keine andere Wahrheit giebt, so liegt der Grund in ihrer Beschränktheit auf die Schemata von Raum und Zeit, die eben nur Formen sind, — ganz abgesehen davon, daß auch bei erdachten Figuren von den Eindrücken empirisch-räumlicher Wahrnehmung nicht Umgang genommen werden kann. Wo dagegen eigentlich von Inhalt die Rede seyn kann, also von dem, was Cartesius die realitas formalis vel actualis nennt im Unterschied von der objektiven Realität des Wissensinhaltes, — darf auch Wahrheit nur soweit zugegeben werden, als diese „objektive" Realität in unserer Vorstellungsform mit dem Inhalt identisch ist, der ihr in der „wirklichen" Realität entsprechen soll. Da fragt sich, ob die bloß formale Wahrheit der Mathematik, die ebendeshalb stets ideell bleibt, nicht ein ebenso unvollständig bleibendes Correlat an der Wahrheit der Gottesidee habe, weil Gott etwa nur als Inhalt ohne jede Formumgrenzung (problematisch) vorgestellt werden dürfe. (Aehnlich bildet nach Schleiermacher's Dialektik und philosophischer Ethik die transscendentale Dialektik ein entsprechendes Correlat zur Mathematik, wie die Gottheit, der Gegenstand der Transscendentalphilosophie, zum Chaos, der elementarsten Basis rein mathematischen Denkens ohne intelli-

giblen Inhalt.) Aber darin besteht eben ein Hauptmangel des Descartes'schen Gottesbeweises, daß er Gott viel mehr als Anselm wie ein festumgrenztes Einzelwesen behandelt und damit die Voraussetzung in Frage stellt, von der er ausging, daß nämlich die einzigartige Unendlichkeit Gottes auch eine einzigartige Einreihung der Existenz in sein unendlich-allseitiges Wesen beanspruche. Mangelt uns nun im Gegensatz dazu jede adäquate Vorstellung von der formfreien Unendlichkeit Gottes, — und dies ist insoweit der Fall als wir ohne Form, somit ohne Endlichkeit nicht vorstellen können, wogegen allerdings die Idee einer unendlichen Form als disputirbares Problem geltend zu machen bleibt, — so kann Gott unserm Begriff nur zugänglich seyn, indem sein Inhalt als wirklich realer in uns ist, mindestens etwa als das Unendliche in dem Formlosen unseres Erkenntnißtriebes. Allein von einem derartigen panlogistischen Auswege ist Cartesius weit entfernt.

Einen Fortschritt in der Verwendung der Wahrheitsidee hat Cartesius über Anselm's Standpunkt hinaus nicht erreicht; das mathematische Beispiel war ungünstig gewählt. Hingegen ist hervorzuheben, daß Cartesius wenn auch nicht stringent nachgewiesen doch daran erinnert hat, daß eine über die Subjektivität hinausragende und doch psychologisch begründete (angeborene) Denknothwendigkeit der Gottesidee zu statuiren sey. Womit zusammenhängt, daß er gegen den Einwurf, den später Kant wider ihn erhob, sich bereits selbst zu schützen im Stande war, indem er denselben — freilich auf Grund seiner subjektivistischen Erkenntnißtheorie — als Trugschluß abweist. Gott könne, sagt er, nur als daseyend gedacht werden, „non quod mea cogitatio hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum“ (p. 33 [ed. Elzevir]). „Denn es hängt nicht so von mir ab, Gott ohne Daseyn zu denken, d. h. ein vollkommenstes Wesen, dem eine Vollkommenheit abgeht, wie ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.“

War nun der Recurs an die Unendlichkeit, Vollkommen-

heit, Wahrheit mißlungen, so hat er wie schon gelegentlich im V. Capitel der Meditationen, so besonders später noch an die Categorie der Nothwendigkeit als letzten Ausweg appellirt in der Erörterung, welche in den seinen Meditationen angehängten Entgegnungen auf fremde Einwürfe das Ergebniß seiner Beweisführung zusammenfassen soll. Als existiren könnend, sagt er, stellen wir uns jedes vor, was wir klar und deutlich zu denken vermögen, als nothwendig existirend aber nur das Wesen, welches alle vereinbaren Vollkommenheiten in sich enthält, weil es mit dem Aufgeben dieser einen Vollkommenheit seine wahre und unwandelbare Natur, ewig durch sich selbst zu existiren, aufgeben würde: während wir die anderen, auch ohne die Existenz denkbaren, wenn auch sonst noch so vollkommenen Dinge stets nur als existenzmöglich erkennen." Er will also schließlich aus der Vorstellung der Unabtrennbarkeit des Daseyns von den andern Vollkommenheiten, namentlich der Ewigkeit, die Wirklichkeit ihrer Synthesis beweisen, was jenem ähnlichen Nebenbeweis Anselm's entspricht, während Anselm hauptsächlich und viel treffender in der absoluten allumfassenden Allgemeinheit des schlechthin Größten jene Synthesis gewährleistet fand. Das Incorrecte, was den Cartesius auch in dieser dritten Gestalt seiner Beweisführung scheint unbefriedigt gelassen zu haben, hat Schelling dahin gedeutet, daß der Autor bewiesen zu haben meinte, Gott existire nothwendig, während aus den Prämissen: das vollkommene Wesen kann nur nothwendig existiren und Gott ist das vollkommenste Wesen, nur folge: Gott könne, wenn er existire, nur nothwendig existiren. Im Obersatz sey von der Art der Existenz, im Schlußsatz vom Existiren überhaupt die Rede (Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie, I, B. 10, S. 14 ff.). — In der That scheint noch der Schluß der V. Meditation (nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat) darauf hinzudeuten, daß die Hypothesis „wenn Gott existirt", von Cartesius ebenso substituirt wird, wie bei Anselm an jener Stelle, da er aus der Ewigkeit Gottes die begriffliche Existenznothwendigkeit

darzuthun meinte (Lib. apologet. 1 u. 4: at quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse .. weil es ein Wesen ist, . quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio). Cartesius bahnt eine fester formulirte Unterscheidung zwischen Nothwendigkeit und Möglichkeit der Existenz an, ohne indeß gewahr zu werden, daß die logische Möglichkeit, laut deren etwas in sich widerspruchslos (humano conceptui non repugnans), noch nicht identisch seyn muß mit der realen Möglichkeit, kraft deren es mit dem Context des empirischen Universums in Einklang steht, und daß ferner eine logische Nothwendigkeit nur dann als verbindlich gelten darf, wenn an der entsprechenden realen Möglichkeit nicht gezweifelt werden kann, die für die reale so gut wie für die (mit dieser vielleicht sachlich identische) logische Nothwendigkeit Vorbedingung ist. Daß aber auch die logische Nothwendigkeit noch nicht an sich und schlechthin die reale einschließe, gilt als ein Ergebniß der Kritik Kant's („die absolute Nothwendigkeit der Urtheile ist höchstens eine bedingte Nothwendigkeit der Sachen"). Cartesius behauptet nur, beweist aber nicht, daß die mannigfaltigen Gott beigelegten Vollkommenheiten einschließlich der Existenz sich einander nicht nur nicht logisch widersprechen, sondern real möglich sind. Dieses Problem hat besonders Leibniz wieder aufgenommen, ohne freilich selbst es wesentlich zu fördern. —

Eine weitere Schwierigkeit entspringt für den Descartes'schen Beweis (mehr wie für den Anselm'schen) aus der Einmischung von empirischen Existenzvoraussetzungen (das Vollkommenste von allem Daseyenden — das mein Denken Verursachende — das innerhalb des Wirklichen Nothwendige) in die vermeintlich rein absolute Idee, indem die religiös-dogmatisch gegebene Gottesidee ohne genügende Prüfung mit der philosophisch speculativen identifizirt wird, wobei es an sich gleich wiegt, ob jene Idee mehr als geoffenbart wie bei Anselm oder mehr als a priori angeboren gilt wie bei Cartesius. Ein Bewußtseyn des hier zu constatirenden Unterschiedes tritt ein, seitdem Spinoza's willkürlich-speculative Begriffsbestimmung

Gottes den Weg eröffnet hatte, durch combinirende Synthese eine hypothetische Idee zu schaffen, welche sowohl die vermeintlichen Merkmale der Gottesidee als auch die Existenz einschließe. Da sich aber bald das Erforderniß aufnöthigt, wenigstens die logische Widerspruchslosigkeit und absolute Möglichkeit dieses Begriffes darzuthun, so wurde seit Leibniz namentlich in der Wolf'schen Schule der vorausgesetzte Begriffsinhalt möglichst verallgemeinert bis zur reduzirtesten Verflüchtigung in inhaltlose Kategorien. Den Höhepunkt in dieser Region ätherischster Abstraction hat Kant in seiner vorkritischen Periode erstiegen, indem er einen vermeintlich völlig apriorischen Begriff ohne allen empirischen Beisatz als Ausgangspunkt wählte. Und damit war an die Kritik ein herausforderndes Ultimatum gestellt, welches in Kant selbst den ersten durchschlagenden Wiederhall finden sollte.

Bevor wir nun an die Kant unmittelbar vorliegende Beweisart der Wolf'schen Dogmatik und deren Wurzeln in Spinoza und Leibniz herantreten, wollen wir die der ursprünglichen und berühmtesten Beweisart gewordenen Beurtheilungen übersichtlich zu ordnen und in Kürze zu characterisiren versuchen. Dieselben divergiren so überaus mannigfach, daß um eine Vermengung mit den nachcartesianischen Abwandlungen zu verhüten, die Orientirung über jene direct an die gegebene Darstellung anzuschließen ist, zumal fast alle Kritiker des ontologischen Arguments, auch des kantisch-modifizirten, überwiegend an die ursprüngliche scholastische Form angeknüpft haben.

3. Characteristik der historischen Beurtheilungen des Anselm'schen Arguments.

Die erhobenen Bedenken richten sich theils gegen Voraussetzung und Zweck der Beweisführung, theils gegen die Methode als solche, theils endlich gegen die Stringenz des sonst als methodisch anerkannten Beweises. Den Motiven der einzelnen Angriffsmomente, soweit diesen nicht beizupflichten, liegt nicht selten mangelhafte Kenntniß namentlich der Anselm'schen Ontologie oder ein specielles Mißverständniß der dialecti-

schen Beweisführung, auch der verschiedenen Variationen bei Cartesius, zu Grunde; vielfach aber huldigen die Kritiker selbst unklaren oder einseitigen Grundanschauungen metaphysischer Art.

Die Einwürfe gegen die Voraussetzungen, auf denen Anselm's Beweisführung fußt, betreffen zunächst den scholastischen Realismus, auf Grund dessen er eine vorerst nur gedachte Vorstellung hypostasirt habe; sey es den Seynsbegriff (wie Fortlage [Darstellung, Geschichte und Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes. Heidelberg 1840]), oder (wie Andere behaupten) die Idee des denkbar vollkommensten Wesens (Franck). Hasse sucht die Mängel des Arguments auf die Prämissen zurückzuführen: „Nur das Wirkliche ist denkbar und eben deshalb ist wirklich, was nur als solches denkbar ist" (a. a. O. II, 265), und wurzeln nach ihm diese Voraussetzungen in dem Realismus, wonach alles Seyn gedankenhaft und alles wahre Denken wesenhaft (S. 108 ff. 260 ff.). Wohingegen z. B. Ueberweg jeglichen Einfluß des Realismus auf diese Beweisführung in Abrede stellt.

Daß ein Rest von Scholastik, so weit diese der Hypostasirung des Gattungsbegriffes zu Grunde lag, auch dem Cartesius noch anhaftete, ist nicht zu leugnen. Hingegen trifft ein zweiter Vorwurf mehr den Anselm, daß nämlich thatsächlich die christliche Gottesidee vorausgesetzt werde, die dann in der rein apriorischen Deduction doch keine Berücksichtigung finde, indem diese nur die metaphysische Einheit des Universums erhärte. So Dühring, der in dem Beweis nur „die Entwickelung eines an sich ganz unschuldigen und im Rahmen der menschlichen Erkenntniß jederzeit wirksamen Begriffs" (Kritische Geschichte der Philosophie, 1869, S. 186 f.) sieht; so auch Feuerbach (Geschichte der neueren Philosophie, 1833, S. 373), Billroth (Religionsphilosophie, ed. Erdmann, S. 26) und Strauß (Christliche Glaubenslehre I, 1840), Dühring in realistischer, die andern in idealistischer Substituirung einer (pantheistisch) ontologischen Einheit. Hingegen wird jene Voraussetzung als berechtigt angesehen von Seydel, der aber wenigstens rügt, daß Anselm das Resultat der Beweisführung nicht auf jene inhaltlose a priori

zu eruirende Allgemeinheit beschränkt habe, während umgekehrt Hegel gerade dies tadelt, daß der inhaltlich bestimmte „christliche" Gottesbegriff dem Anselm bloße Voraussetzung bleibe. Andere, wie Ritter und Fortlage, finden mit Gaunilo, daß Anselm thatsächlich nur ein apriorisches Begriffsgebilde zu Grunde lege, wogegen von Daub und Thönissen (Kritik der Ansicht gegen die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines philosophischen Beweises für das Daseyn Gottes. Gekrönte Preisschrift. Köln 1836) geltend gemacht wird, daß gerade die geoffenbarte Gottesvorstellung die Voraussetzung des Beweises sey. Von denen, welche dem Anselm diese Voraussetzung beimessen, wirft Weiße (Philosophische Dogmatik I, S. 314—335) ihm vor, daß er das Daseyn Gottes seinem vollen, persönlichen Begriff nach, — und Seydel, daß er im Unterschiede von Augustin sogar das trinitarische Seyn habe demonstriren wollen; was indessen doch nicht in dieser Weise urgirt werden darf, da die bezüglichen Ausführungen, z. B. Prosl. 22, so sehr den Character meditirender Phantasie tragen, daß sie füglich jenseits der logisch-wissenschaftlichen Tendenz zu setzen sind. Andere halten jenen Zweck wenigstens einem Ungläubigen, dem Insipiens, gegenüber für verfehlt, indem sie wie z. B. Marheineke (Grundlehren der christlichen Dogmatik S. 95 ff.) eine Erleuchtung durch Gottes Geist zur Voraussetzung machen, um auf den sonst berechtigten Beweis eingehen zu können. Carl Schulz tadelt (Die Beweise für das Daseyn Gottes und die Gotteserkenntniß. 1880. S. 16), daß A. keinen Unterschied mache zwischen dem נבל (verstockten Insipiens) und einem Gottesleugner, der positiven Grund zu jener Behauptung zu haben glaubt oder Gott eben darum negirt, weil sein Daseyn ihm nicht bewiesen ist (Unterschied von נבל und פתי, der doch דרש אלהים seyn könne) (S. 12). Viele, wie mit Schelling und Schleiermacher Steubel (Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche. 1834. S. 91—95. 33 ff.), halten das Ziel der Beweisführung insofern für von vornherein verschoben, als Anselm und Cartesius anstatt esse und existere zu unterscheiden, ein Daseyn Gottes nach Art endlicher

Weltwesen haben beweisen wollen: eine Fassung des Problems, die sofern sie dem alten scholastischen Kanon existentia est singulorum entspricht, nur dem Cartesius zugeschrieben werden darf. Der Fehler des Cartesius liegt nach Schelling darin, daß er Gott als Einzelwesen zu beweisen suche, während seine Besonderheit eben darin bestehe, daß er als das allgemeine Seyende zugleich das vollendet Seyende sey. Nach Fricke aber (De argumentis pro Dei existentia S. 63—68) kann die Existenz, weil sie überwiegend Ortsfrage sey und nur den äußerlichen Verhältnissen der Dinge angehöre, nicht im Begriff des vollkommensten Wesens liegen. Der allgemeinere Satz endlich, durch Fr. H. Jacobi berühmt geworden, Gottes Daseyn sey deshalb unbeweisbar, weil Beweisen in einem Herleiten aus Principien besteht, Gott aber selbst als ein höchstes Princip gedacht werde,*) ist schon von Gaunilo eingewendet worden, wogegen unter den Neueren besonders Köstlin sich äußert, im Zeitalter des Anselm aber namentlich Gerbert, der Lehrer Otto's III. und spätere Papst Sylvester II. in seinem Buch de rationali et ratione uti sich ausgesprochen hatte, indem er nach dem Vorgange des Aristoteles aus der Lehre über die analytischen Urtheile die Möglichkeit einer Zerlegung voraussetzungsloser Grundbegriffe zu gewinnen suchte.

Die Methode des Beweises hat Mißbilligung besonders deshalb gefunden, weil er in syllogistische Form gekleidet sey, während die Ueberzeugung von Gott als einem metalogischen Wesen die rein logische Erkenntnißform übersteige. Die Vertreter dieses Einwurfs gehen theils wie Fr. Fischer (a. a. O.) und Ostermann (Ueber Kant's Kritik der rationalen Theologie. Dissert. Jena 1876) von dem Kantischen Satz der Unmöglichkeit synthetischer Urtheile a priori in rein metaphysischen Dingen

*) Anders gemeint und zu billigen ist K. Chr. Fr. Krause's Habilitationsschrift zu Berlin: de scientia humana et de via ad eam perveniendi 1814. Das Princip einer Wissenschaft kann und soll nicht bewiesen werden; könnte es bewiesen werden, so wäre es falsch, als Nichtseyn erwiesen.

aus, theils wie Bretschneider (Handbuch der Dogmatik der evang. luth. Kirche. 1838. I, 464 ff.) und Steudel, von dem Standpunkt Schleiermacher's, wonach ein Existenzial-Urtheil deshalb auf Gott unabwendbar sey, weil Gott die absolute Identität von Denken und Seyn, jedes Urtheil aber erst durch die gedankenmäßige Trennung dieser beiden Momente möglich sey.

Jene Forderung unmittelbarer Ueberzeugung von dem Seyn Gottes, schon in der patristischen und scholastischen Zeit öfters betont, z. B. in dem Wort des Lombarden: visio Dei per essentiam est, quia videtur sine medio, führte Schelling zu seiner Lehre von der intellectualen Anschauung, verbunden mit dem entsprechenden Vorwurf gegen Anselm's dialectische Vermittelungsart. Im Gegensatz zu diesem sieht Hegel in dem Mangel an dialectischer Vermittelung den Hauptfehler des Anselm'schen Beweises, dessen Resultat ihm daher als bloße Voraussetzung erscheint. Eine Vereinigung zwischen den beiden Forderungen dialectischer Vermittelung und unmittelbarer Gewißheit finden wir — unter Berücksichtigung Schleiermacher'scher Ideen — bei Rémusat und Pfleiderer.*)

Den erkenntnißtheoretischen Einwänden gegen die syllogistische Beweisart schließen sich religiöse Bedenken an. Dogmatiker wie Vilmar sehen in dem apriorischen Beweise einen Angriff auf die Unentbehrlichkeit der Offenbarungsthatsachen und erklären deshalb den Beweis für eine Anmaßung der menschlichen Vernunft, ja für „eines der künstlichsten Blendwerke des allergefährlichsten Hochmuths" (Dogmatik. 1874. I, S. 171), und Grau (in Vilmar's Zeitschrift 1862, S. 24) beklagt, daß dieser „höchste Triumph der Scholastik" der „Versuchung" Folge geleistet, aus eigenen, philosophischen Kräften zu beweisen, was die Kirche im Glauben besaß. Aehnlich hatte der Pietist Joachim Lange (Bescheidene und ausführliche Ent-

*) Rémusat faßt den Beweis einerseits als rédaction propre à saisir l'esprit andrerseits als forme logique donnée à cette proposition générale: l'idée de Dieu est une idée nécessaire (a. a. O. p. 552).

deckung der falschen und schädlichen Philos. in d. Wolfianischen Syst. metaph. Halle 1724. S. 279 ff.) dem Wolf'schen Beweise das Prädicat der Gottlosigkeit ertheilt. Auch E. Höhne (Anselmi Cant. philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur. Leipzig 1867) sieht in Anselm's methodischem Beweisversuch einen experimentirenden Frevel, hingegen erklärte mit Hegel Marheineke, daß reflectirendes Erkennen den Offenbarungsglauben nicht ausschließe oder entbehrlich mache; Pfleiderer forderte schon in seinem Werk: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte den ontologischen Beweis als Grundlage für den religiösen und stellt ihn in seiner Religionsphilosophie als Schlußpunkt aller Gottesbeweise hin. Bouchitté billigt, daß der Glaube an Gott gegründet werde auf die „constitution de la pensée et de ses lois inévitables"; Seydel endlich weist nach, daß Anselm eben durch sein offenbarungsgläubiges Gemüth zu diesem Beweis geführt sey, sodaß derselbe gerade den christlichen Gottesbegriff zur Voraussetzung habe.

Die übrigen Einwürfe gegen die Methode sind aus Mißverständniß derselben entsprungen, indem die Kritiker sich gegen die specielle Form einer Schlußfolgerung wenden, die sie der Anselm'schen Beweisform unterschieben. Wie wenig diese sich objectiver Würdigung erfreuen durfte, geht schon aus einer Vergleichung der Formen hervor, in denen Daub, Franck, Hasse, Kayser, Baur, Bergmann, Fischer und Ueberweg das Argument wiederzugeben vermeinen. Fast Jeder stellt einen andern terminus medius und terminus major auf; manche rügen daher Fehler, die sie selbst erst hineingedeutet haben. Wie Kant Tautologie an Cartesius' Beweis, so fand Baur (Die christl. Kirche des Mittelalters. 1861. S. 285—289. Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit II, S. 372 ff.) identische Prämissen, Ostermann einen circulus in demonstrando; Schleiermacher, Walte, F. Fischer, Franck eine petitio principii. Nach Heumann*) und Veder birgt

*) vgl. Daub a. a. O. S. 417. 432. „Sollte sich ein scholastischer Philosoph einen so groben Schnitzer haben zu Schulden kommen lassen? Schwerlich ..... Anselm gehörte der katholischen Kirche an, aber im Punkt der

die Beweisform eine quaternio terminorum, sodaß die zunächst als Realität gedachte Existenz alsbald wie eine wirkliche Realität angesehen werde; während nach Franck die Quaternio darin besteht, daß dem intellectuellen Begriff des absolut Vollkommenen der empirische eines Vorzugs vor allen wirklichen Dingen untergeschoben werde, — nach Gaunilo, Walte und Ueberweg aber darin, daß eine Verwechselung des ideellen Vorgestelltwerdens mit dem realen Seyn des Objekts im Intellekt sich unvermerkt eingeschlichen habe: also bald wittert man in dem „Existere“ (realitas), bald in dem „Quo majus cogitari nequit“, bald hinter dem Deckmantel des „In intellectu“ den vierten der quatuor pedes.

Befremden kann bei dieser Verschiedenartigkeit der Auffassung nicht die gegenseitige Bekämpfung der Ausleger. Hingegen verdient Beachtung der Einwand Baur's und Rémusat's, daß Anselm überwiegend auf analytischer Grundlage geschlossen habe und auf die Synthesis ganz verzichte, während Dühring dies leugnet, Bergmann es zwar einräumt, aber nur um den Autor zu vertheidigen, Kant endlich zwischen dem Vorwurf der Tautologie und jenem des subreptiven Existenzialurtheils schwankt.

Wesentlicher sind die Einwendungen, welche gegen die materiellen Grundlagen des Beweises erhoben werden. Sie betreffen fast insgesammt das Verhältniß von Denken und Seyn. Dieses erscheint vielen in dem Argument derart alterirt, daß entweder das reale Seyn in ein bloß ideelles verflüchtigt und dann analytisch aus dem wiederum hypostasirten Begriff gefolgert werde, — also — worauf F. Fischer's Kritik hinausläuft — Ἑτεροζήτησις, nach Hasse's Ausdruck eine übereilte Combination der metaphysischen Realität mit der dialectischen Objektivität (a. a. O. 268); — oder der Begriff, sagt man, werde durch eine versteckte Synthese objektivirt und dann als schon an und

Theologie war er kein Pfaffe. Das Pfäffische besteht der Hauptsache nach darin, daß die Existenz, die Wirklichkeit, eine möglichst handgreifliche sey, und Heumann, der Protestant, war der Pfaffe gegen den Katholiken.“

für sich ein objektives Seyn enthaltend dargestellt: also mehr subreptive μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. (So mit Schelling Bergmann und ähnlich auch Jahnke. Daß dies, nicht die Hypostasirung eines logischen Denkpostulats, der wesentlichere Vorwurf auch von Seiten Kant's gewesen, erwähnt richtig Chalybäus in seiner Geschichte der speculativen Philosophie seit Kant.)

Der Beurtheilungsweise beider Gruppen liegt als Motiv die absolute Scheidung von Denken und Seyn zu Grunde. Der gegnerische, von Hegel und Erdmann erhobene Einwurf, daß in dem Satze „Gedachtwerdenmüssen ist Seyn" eine jenen Dualismus überbrückende Vereinigung beider Momente zu finden sey, spaltet das hiergegen vereinigte Lager jener „Dualisten" wiederum in zwei Gruppen. Einerseits soll die reale Existenz von der Denknothwendigkeit, die nur zu einer vorgestellten Existenzidee führe, geschieden werden (Fr. Fischer, auch Herbart); ja Hasse, der die dialectische Nothwendigkeit, das Absolute als wirklich zu denken, für alle Zeiten durch Anselm bewiesen erachtet (ib. S. 270), findet doch in dem Rückschluß auf die „metaphysische Objektivität" einen scholastischen Uebergriff (ib. S. 263—268). Auch Carl Schulz urtheilt, „das Denkenmüssen der Existenz wäre nur durch das Bedürfniß der Vollständigkeit dessen, was man denken kann, gefordert" (a. a. O. S. 17. 18). Andere erkennen jenen Satz zwar in der Form an: „Was als objektiv seyend subjektiv gedacht werden muß, ist objektiv"; behaupten aber den zu erbringenden Beweis, daß diese subjektive Denknothwendigkeit bezüglich der Gottesexistenz statthabe, entweder zu vermissen (so Bergmann) oder halten ihn für unmöglich (Köstlin, Lipsius). Jener Denknothwendigkeit müsse erst die Möglichkeit vorangehen, und sey ein Mangel der Beweisführung, daß sie den Begriff der Möglichkeit Gottes nicht vermittelnd einschiebe; so schon Duns Scotus; dann gegen Cartesius einerseits Leibniz und Mendelssohn, andrerseits Cudworth; doch mit dem Unterschied, daß Scotus und Mendelssohn dem Anselm'schen Beweis mehr Farbe geben wollen (— Duns braucht den Ausdruck colorari —) durch ausführlichen Erweis der Har-

monie aller göttlichen Eigenschaften, Leibniz dagegen (und ähnlich Weiße) ihn vielmehr durch Beschränkung auf rein aprioristische Verstandesbegriffe auf die elementarste, farblose Allgemeinheit zu reduziren versucht. Carl Schulz endlich findet in dem „höchsten Denkbaren", wie er das „denkbar Höchste" umzuprägen beliebt, eben nur den Begriff der logischen Möglichkeit.

Während nun einige, besonders Seydel im Anschluß an Weiße, diesen Nachweis der Möglichkeit des Seyns Gottes sowohl für erbracht ansehen als auch für die Grenze der ontologischen Beweisführung überhaupt halten, so erachten andere auch diesen Rest ontologischen Schließens für unhaltbar; manche deshalb, weil die Copulation des (wenn auch als blos möglich gedachten) Seyns mit dem Begriff innerhalb eines Begriffs nie statthaft sey (Köstlin, Fr. Fischer,*) Jahnke;**) manche schon deswegen, weil die praktische Widerspruchslosigkeit und Harmonie der verschiedenen Eigenschaften Gottes, z. B. der Persönlichkeit mit der Allgegenwart, unerweislich sey: so Walte und Dühring; auch Strauß stimmt dieser Begründung bei. Hingegen tritt Dühring jener ersteren Behauptung mit großer Entschiedenheit entgegen, indem er erklärt (a. a. O. S. 186. 187. vgl. Cursus d. Philosophie): „Es wird also nicht aus der Vorstellungssphäre zur gegenständlichen Wirklichkeit eigentlich übergegangen, sondern es wird nur der umgekehrte Weg, nämlich die Beschränkung der Existenz auf bloße Vorstellungsexistenz ausgeschlossen. Die Kantische Kritik legt den Ton auf das Schließen aus dem bloßen Begriff auf die Existenz, während es sich gar nicht darum handelt, die auch den Scholastikern bekannte Wahrheit nachzuweisen, daß Vorstellung noch nicht Wirklichkeit

*) „Hätte Kant gesagt: die Wirklichkeit kann in keinem Begriff liegen und also auch nicht aus bloßen Begriffen heraus gefolgert werden, so wäre seine Widerlegung schlagend gewesen."

**) „Enthielte das wirkliche Ding mehr als das mit seinem Begriff gedachte, so wäre es nicht mit dem richtigen Begriff gedacht. Wenn man Etwas, was es auch sey, seinem Begriff gemäß denkt, so denkt man in diesem Begriff als solchem die Existenz nicht mit." Programm, Stralsund, 1874, S. 9. 10—13.

außerhalb derselben mit sich bringe. Das Verfahren, daß die Wirklichkeit in dem Begriff, von dem ausgegangen wird, bereits enthalten ist und auf diese Weise eine bloße Entwickelung des Begriffsinhalts statthat, war eben, was der Scholastiker beabsichtigte und wurde gar nicht verhehlt."

In der That würde hierin eine passende Antwort auf die Frage Köstlin's (Studien u. Kritiken 1875, IV, S. 610; vgl. 612. 619. 620) enthalten seyn: „Dürfen wir denn von einem Objekt, dessen Wesen und Inhalt wir zunächst im Vorstellen und Denken uns entworfen haben, mit Recht aussagen, daß wir, falls es in der Wirklichkeit existirte, es um deswillen als größer, denn vorher denken müßten?"

Demgemäß erklärt denn Engels in seiner Schrift „Herrn E. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft", wenn Dühring den untheilbaren Weltbegriff aus einer Vereinigung aller Bewußtseynselemente zu einer Einheit herleite, so beweise er zwar das Nichtseyn Gottes, aber selbst mit Hülfe der ontologischen Methode (S. 23 ff.).

Die widerspruchslose Möglichkeit müßte nun sowohl als logische wie als reale erweisbar seyn. Nachdem Kant, im Gegensatz zu Leibniz und Mendelssohn auf die fundamentale Bedeutung dieses Unterschiedes hingewiesen, ist derselbe in doppelter Weise zur Kritik Anselm's verwendet worden. Jahnke findet, daß Anselm's Gottesbegriff schon logisch sich widerspreche, da derselbe in der angeblichen Nothwendigkeit, in den richtigen Begriff von Gott das Seyn hineinzudenken, eben den Beweis liefere, daß jener Begriff nicht richtig gedacht sey. Andere aber finden nur die reale Möglichkeit unerwiesen, indem sie Anselm's Gottesbegriff als eine subjektive Vorstellungscombination auffassen (Gaunilo, Hasse, Walte), während seine reale Wahrheit nur aus dem Zusammenstimmen mit der empirischen Wirklichkeit könnte erwiesen werden (Franck und Bergmann). Noch andere wiederum, in der richtigen Einsicht, daß hiermit die ontologische Methode preisgegeben würde, räumen ein, daß die Einzigartigkeit der Gottesidee von der Anlehnung

an die objektive Empirie dispensire, finden aber die Beweiskraft nicht stringent, mit der Anselm aus dem vorausgesetzten Begriff das Seyn folgere (Sengler: Die Idee Gottes I, 1845, S. 48 ff., Bretschneider, u. a.) und fordern deshalb theilweise eine subjektive Empirie als unmittelbare Voraussetzung des ontologischen Schließens; man vergleiche die bezüglichen Ausführungen bei Schleiermacher, Rémusat, Biedermann und Pfleiderer.

Ob nun diejenigen, welche jenen vorausgesetzten Begriff in der Benennung ens perfectissimum wiederzugeben meinen, die Gleichstellung der Existenz mit den übrigen Vollkommenheiten rügen (gegen Cartesius besonders Gassendi; neuerdings J. P. Lange u. v. a.) oder die Aufstellung der Existenz als einer besonderen Eigenschaft (Steudel, Gieseler [Kirchengeschichte VI, 487 sq.], Zeller [Gesch. d. deutschen Philos. S. 57]) oder die Nichtunterscheidung derselben von dem Begriff der Realität (Heumann, Franck) oder endlich die Einreihung derselben in die „prädicativen Merkmale" überhaupt (Kant, Wegscheider [Institutiones theolog. christ. dogmat. 1829, S. 216 sq.] u. a.): der Vorwurf und das Mißverständniß der Anselm'schen Ontologie bleibt im Wesentlichen das gleiche, — auch bei Schelling, der die Existenz freilich als „die Vollkommenheit der Vollkommenheiten" gelten läßt und das Seyn als Idee „die Vollkommenheit selbst" nennt. Mehr Verständniß zeigt Herbart, wenn er wenigstens anerkennt, daß im ontologischen Beweis nicht die Existenz als eine besondere Vollkommenheit unter vielen, sondern nur ihre gedankenmäßige Verknüpfung mit der Gottesidee als ein Postulat hingestellt werde; und Billroth, der in der Idee des „Unendlichen" den Kern des Arguments findet und billigt.

Andrerseits machen gegen jenen Vorwurf besonders diejenigen, welche die Seynsidee einer näheren Prüfung unterziehen, das Recht geltend, auch die Existenz als prädicative Bestimmtheit zu fassen (Hegel, Weiße, Ritter, Bergmann) und auch K. Chr. Fr. Krause behauptet in seinen Grundwahrheiten, daß Kant mit Unrecht die „Daseynheit" von den „wesenhaften Merkmalen" ausgeschlossen wissen wolle.

Daß in Wahrheit das Seyn die höchste Gattung, der Begriff ist, den wir unter der Kategorie des höchsten logischen Umfangs denken, wird annähernd von Schleiermacher, Schelling, Hegel, Weiße für die Beurtheilung an die Hand gegeben. Vielleicht könnte nun dieser höchste Gattungsbegriff doch Gegenstand einer Deduction seyn, und dies giebt (mit Billroth [vgl. mit der Religionsphilos. auch De Anselmi C. monologio et proslogio 1832] und Weiße) Seydel zu, tadelt aber ebenso wie Walter an Anselm, daß er den vorausgesetzten Gottesbegriff auch sofern er Basis der Deduction seyn solle, zugleich als höchsten Inbegriff gegebener Realitäten denke; denn ein a priori zu deducirendes Merkmal könne nur Merkmal eines apriorischen Begriffes seyn. Also auch die superlative Steigerung des „Majus“ wird von manchen lediglich auf den Complex der Realitäten, von anderen auf die Absolutheit des logischen Umfangs bezogen. Hingegen zeigt Thönissen, daß auch bei jener quantitativen Auffassung des Anselm'schen Gottesbegriffs (die besonders Köstlin geltend macht) eine Anerkennung des Beweises möglich sey, indem er freilich umgekehrt das in intellectu esse als Positiv des comparativen Majus so deutet, als wäre Gottes Vollkommenheit an sein Gedachtwerden durch die menschliche Erkenntniß gebunden.

Daß endlich die Idee der Wahrheit oder des vere esse für das Verständniß des Beweises im Sinne Anselm's verwerthet werden müsse, darauf hat zuerst — andeutungsweise — Schleiermacher in seiner Geschichte der Philosophie und im Anschluß an ihn auch Ritter hingewiesen; während Hasse zwar die metaphysische Begründung der Anselm'schen Erkenntnißtheorie richtig in Beziehung setzt zu dem Argument, aber einerseits zu weit geht in der Statuirung der Prämissen, „daß wirklich nur sey was denkbar sey und somit alles Denkbare wirklich“, andrerseits die platonische Hypostasirung der Wahrheitsidee, wie sie der scheinbaren Anerkennung jener Prämissen zu Grunde liegt, nicht genügend würdigt. Auch daß der Beweis schließlich auf den alt-patristischen Offenbarungsbeweis ex testimonio animae zurückzuführen sey, indem das metaphysische Verhältniß von Denken und Seyn nur deshalb als ein durchweg solidarisches betrachtet werde, weil der wahre Gedanke als Manifestation des ihn hervorbringenden Seyns gelte, — diese Behauptung Hasse's (II, S. 269) paßt strenggenommen mehr auf die erste Form des cartesianischen Beweises, während bei Anselm allerdings das Causalverhältniß von wahrhaftem Seyn und Wahrheitserkenntniß betont wird, aber keineswegs die Wurzel des ontologischen Schließens bildet. Dieses beruht vielmehr auf der idealen Zusammenfassung alles positiven Seyns, sey es im Subjekt, sey

es im Objekt, zur substanziellen Einheit einer höchsten Gattungsidee, welche in logischen und qualitativen Gegensatz zu allem Negativen gesetzt wird, indem dieses als ein Mangel schon der Idee des höchsten und deshalb wahren Seyns Abbruch thun würde; und es ist eine davon getrennte Voraussetzung, daß die subjektive Seynserkenntniß von dem objektiven Seyn selbst „Wirkung und Zeugniß“ ist. Es sind also vor allem die Kategorien der Substanz, des Seyns und der Einheit, nicht die der Causalität, welche den Nerv der Argumentation bilden. Ob freilich solche superlative Ideen wie das Höchste, Größte, Unendliche ohne inductives Aufsteigen vom gegebenen Relativen, somit ohne empirische Anwendung des Causalitätsgesetzes überhaupt möglich, ist eine Frage, die bei Anselm noch nicht zur Geltung kommt. Jedenfalls tritt das Erforderniß, bei dieser Gelegenheit auf die letzte Causalität zurückzugehen, kaum an ihn heran, indem ihm die Wahrheit so sehr höchstes Kriterium, somit sowohl ihrer selbst als des in ihr gegebenen Seyns, ist, daß er über die Idee eines summe und deshalb verissime esse hinaus gar keiner Bestätigung weiter zu bedürfen meint.

Recensionen.

Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. Eine Festschrift von Rudolf Eucken, Professor in Jena. Leipzig, Veit, 1880.

Diese kleine Abhandlung (Gratulationsschrift zum 75sten Geburtstag des Geheimen Raths Dr. Seebeck) reiht sich würdig der größeren, mit allgemeinem Beifall aufgenommenen Schrift Eucken's: „Geschichte der philosophischen Terminologie“ an. Mancher wird vielleicht zwar fragen: Was gehen Bilder und Gleichnisse die Philosophie an? Wenn sie sich auch bei vielen, vielleicht bei allen Philosophen finden, so gehören sie doch nur den einzelnen Philosophen, nicht aber der Philosophie an: sie verlangt den dem Gedanken adäquatesten Ausdruck; für sie sind sie daher ein hors d'oeuvre, das besser fehlte. Eucken hat diesen Einwand erwartet. Eucken erwidert: „Als Beitrag zur Charakteristik der Denker sind die Bilder deßwegen von Werth, weil sie uns dieselben von einer ganz andern Seite zeigen, als es die streng wissenschaftliche Darlegung thut. Die rein menschliche Art, die Eigenthümlichkeit der Empfindung und Anschauung und manches Andre gelangt hier zu sichtbarem Ausdruck. Und das ist doch nicht unwesentlich zum Gesammtverständniß der Philo-

sophie.“ Er fügt hinzu: werde das Bild wie alles Einzelne in seiner Beziehung zur geistigen Eigenthümlichkeit und zur Denkarbeit des Philosophen gefaßt, — was allerdings verlangt werden müsse, — so sey nicht zu befürchten, daß es zerstreue und von dem Ernst wissenschaftlicher Forschung ablenke. — In diesem Sinne behandelt Eucken sein Thema und kommt zu sehr interessanten Resultaten. Er zeigt zunächst, daß in Betreff der Anzahl, der Häufigkeit oder Seltenheit der eingestreuten Bilder nicht nur die einzelnen Philosophen, sondern ganze Zeitalter erheblich von einander abweichen. In der Zeit des Uebergangs von der Scholastik zur neueren Philosophie z. B. finden wir bei allen Philosophen (von Nicolaus Cusanus bis zu Baco) eine Fülle, oft eine Häufung von Bildern; das Denken bewegt sich um Bilder und wird selten ganz frei von ihnen. Bei Descartes ändert sich die Sachlage vollständig. Hatte bis dahin die Bewegung etwas jugendlich Begeistertes, so scheint nun der Gedanke in das Stadium männlicher Reife zu treten. Aller überflüssige Schmuck wird abgelegt; die Darstellung geht darin auf, dem begrifflichen Gehalt zu dienen; der schlichteste Ausdruck gilt als kürzester Weg für den besten. — Ein ähnlich bedeutsamer charakteristischer Unterschied zeigt sich in Betreff des Verhältnisses, in welchem beim Einzelnen oder während einer ganzen Epoche das Bild zum Gedanken steht: ob es darin aufgehe, ihm nur durch Veranschaulichung oder Aufklärung zu dienen, oder ob es mitbestimmend in seine Gestaltung eingreife. Auch in der Ausführung des Bildes tritt der Gegensatz hervor, daß es hier durch die Beziehung auf den Gedankeninhalt begrenzt, dort dagegen über ihn hinaus weiter entwickelt wird. In der griechischen Philosophie z. B. eilt zuerst das Bild dem Begriffe oft voraus, aber nicht um seinen Platz einzunehmen und ihm den Weg zu versperren, sondern als Pfadfinder und Bahnbrecher; die Phantasie erweist sich hier als Hebeamme des Gedankens. Auf der Höhe griechischer Entwickelung ist die Selbständigkeit des Begriffs gesichert; aber wie verschieden sind wieder Plato und Aristoteles! Letzterer verwendet zwar mehr Gleichnisse als ihm diejenigen zutrauen dürften, welche in ihm vorwiegend einen nüchternen Verstandesmenschen erblicken; aber seine Gleichnisse sind immer nur skizzirt und stets dem Gedanken streng untergeordnet, während die Platonischen eng mit dem Gedankenproceß verflochten und oft liebevoll ausgemalt erscheinen, so daß das anschauliche Seyn jederzeit gegenwärtig ist um dem Begrifflichen einen Widerschein zu geben. Bei den Stoikern dagegen entspringt das Bild sorgfältig berechnender Erwägung, und es wird dem Gedanken nur äußerlich angehängt, zum Zweck ihn dem Aufnehmenden verständlicher, man möchte sagen, mundgerechter zu machen. Einzelne

Gleichnisse verfestigen sich und gehen wie Losungsworte von Geschlecht zu Geschlecht. Die Neuplatoniker endlich, vor allen Plotin, bekunden wieder mehr Neigung zu Bildern und Gleichnissen; aber nun entsteht die Gefahr, daß das Bildliche übermächtig werde und die begriffliche Arbeit geradezu unterdrücke. Das Denken scheint nicht mehr die Kraft zu finden und auch nicht mehr das Interesse zu besitzen, das innerlich Ergriffene bis zu vollendeter Klarheit der Form durchzubilden, und leicht bleibt, namentlich bei den Späteren, die Erkenntniß beim Gleichniß stehen (S. 7 ff.). —

Diese Beispiele werden genügen, um den Leser zu überzeugen, daß auch diese Schrift Eucken's alle Beachtung verdient und einen dankenswerthen Beitrag zur Kenntniß der Geschichte der Philosophie liefert, den insbesondre der Historiker von Fach nicht unberücksichtigt wird lassen dürfen.

H. Ulrici.

Bibliographie.

Abbot: Hellenica: Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion. London, 1880.

R. Adamsson: Ueber Kant's Philosophie. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von C. Schaarschmidt. Leipzig, Koschny, 1880 (4 M.).

Anselm von Canterbury: Zwei Bücher: „Warum Gott Mensch geworden?" Uebers. u. glossirt von W. Schanz. Regensburg, Pustet, 1880 (1 M.).

O. Apelt: Observationes criticae in Platonis dialogos. Gymnasialprogr. Weimar, 1880.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit F. Susemihl. Leipzig, Teubner, 1880 (1, 80).

Aristote: Poétique. Traduction juxta-linéaire par Jodin. Paris, 1880.

J. Barni: Les martyrs de la libre pensées. 2me edit. Paris, Baillière, 1880.

P. de Bennoit: Les malheurs de la Philosophie. Etudes critiques de philosophie contemporaine. 2 édition. Paris, 1880.

G. Bertola: L'Educazione e l'Istruzione primaria secondo il metodo naturale; breve trattato di Pedagogia. Torino, 1880.

A. Bilharz und P. Dannegger: Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften. Sigmaringen, Tappen, 1880 (2, 50).

R. Binde: Das Soll und Haben der Menschheit. Kritische Einleitung in die Philosophie der Geschichte. Berlin, Dümmler, 1880 (2, 60).

Boetii Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας. Rec. C. Meiser. P. II. Leipzig, Teubner, 1880 (6 M.).

A. G. Bonelli: Del limite essenziale che separa la Sociologia dalla Biologia. Firenze, 1880.

D. Borelli: Vita e Natura. Studii sui termi più importanti del moderno naturalismo. Napoli, 1880.

T. Braga: Historia do Romantismo em Portugal. 2 vol. Lisboa, Libraria internacional, 1880.

Bruni, Nolani, opera latine conscripta, publicis sumptibus edita, recensebat Fiorentino. Vol. I. Napoli, 1880.

E. Colsenet: La vie inconsciente de l'esprit. Paris, Baillière, 1880.

R. Congreve: Religion of Humanity etc. London, K. Paul, 1880.

C. de Crescenzio: I fondamenti del Dovere e del Diritto. Siracusa, 1880.

T. W. Danzel und G. E. Guhrauer: Gotth. Ephr. Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Herausgegeben von W. v. Maltzahn u. R. Boxberger. 1—3. Liefrg. Berlin, Hofmann, 1880 (à 1 M.).

P. Despine: Etude scientifique sur le somnambulisme. Paris, Savy, 1880.

A. Döring: Grundzüge der allgemeinen Logik als einer allgemeinen Methodenlehre des theoretischen Denkens. Thl. I. Einleitung u. Naturlehre des theoretischen Denkens. Dortmund, Köppen, 1880 (4 M.).

E. Ebhardt: Der rhetorische Schluß. Zwei Abhandlungen. Weilburg, Appel, 1880 (1, 20).

P. d'Ercole: Delle Idee e propriamente della loro natura, classificazione e relazione. Torino, 1880.

F. v. Fellner: Animalischer Magnetismus und moderner Rationalismus. Eine culturhistorische Betrachtung. Leipzig, Mutze, 1880 (1, 20).

E. Ferri: Dei sostitutivi penali. Torino, Roux, 1880.

J. G. Fichte: Der geschlossene Handelsstaat. Leipzig, Reclam, 1880 (20 Pf.).

L. Foucou: Les préliminaires de la philosophie. Caractère actuel de la philosophie etc. Paris, Reiff, 1879.

Franke: Die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben auf Grund einer einheitlichen Weltanschauung. 1ste Hälfte. Berlin, Bornmann, 1880 (4 M.).

G. Friedrich: Die Grenzen der Religionsfreiheit und die Wissenschaftslehre der heutigen Naturforschung. Leipzig, Sigismund, 1880.

P. Gener: La mort et le diable: histoire et philosophie de deux negations suprêmes. Paris, Reinwald, 1880.

K. Goebel: Die Begründung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen. Gymnasial-Programm. Bielefeld, 1880.

J. R. Hanne: Ueber Glauben und Wissen. Rede. Hamburg, Seippel, 1880 (50 Pf.).

T. Hasche: Wissen und Glauben. Ein Versuch zur Verständigung. 2. Ausg. Hamburg, Jenichen, 1880 (50 Pf.).

G. R. Hauschild: Tertullian's Psychologie und Erkenntnißtheorie. Gymnas.-Programm, Frankfurt a. M., 1880.

L. B. Hellenbach: Die Vorurtheile der Menschheit. 3. Bd. Wien, Rosner, 1880 (8 M.).

K. Hillebrand: Six Lectures on the History of German Thougt, from the Seven Year's War to Goethe's Death. London, Longmans, 1880.

W. Horne: Religious Life and Thought. London, Williams & Norgate, 1880.

G. Jandelli: Saggio sul sentimento del Bello. Milano, Civelli, 1880.

E. Jentsch: Gegensätze der Sittenlehre. I. Personalethik und Socialethik. Vortrag. Neiße, Graveur, 1880 (35 Pf.).

T. Jordan: The Stoic Moralists and the Christian. London, 1880.

V. Julia: Delle Dottrine filosofiche e civili di G. V. Gravina. Cosenza, 1880.

G. Knauer: Seele und Geist und das Phantom der Ichlichkeit. Leipzig, Koschny, 1880 (1, 50).

F. Laban: Die Schopenhauer-Litteratur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben. Leipzig, Brockhaus, 1880 (2, 50).

M. La Boullière: L'Homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de St. Thomas d'Aquin. Paris, 1880.

E. Le Marcis: Essai de theorie plastique. Paris, 1880.

G. Leopardi: Opuscules et pensées. Traduit etc. par A. Dapples. Paris, Baillière, 1880.

R. J. Lloyd: Pessimism. A Study in Contemporary Sociology. Liverpool, Young, 1880.
K. Löschhorn: Kritische Studien zur platonischen und christlichen Ethik. Gymnasialprogramm, Wittenberg, 1880.
B. Lohmann: Grundlinien der sittlichen Weltordnung. Wiesbaden, Riedner, 1880 (5 M.).
D. M.: Scientific Transcendentalism. London, Williams & Norgate, 1880.
T. Mamiani: La Filosofia della Realità. Roma, 1880.
H. Marion: De la solidarité morale. Esais de Psychologie appliquée. Paris, Baillière, 1880.
R. Mayr: Beiträge zur Beurtheilung G. E. Lessing's. Wien, Hölder, 1880 (3 M.).
A. Meydenbauer: Kant oder Laplace? Kosmologische Studie. Marburg, Elwert, 1880 (1, 50).
B. Münz: Die Erkenntniß- und Sensationstheorie des Protagoras. Wien, Konegen, 1880 (1, 20).
W. Neurath: Volkswirthschaftliche u. socialphilosophische Essays. Wien, Faesy, 1880 (8 M.).
C. Nohle: Ueber den Platonischen Dialog vom Staatsmann. Jena, Deistung, 1880 (60 Pf.).
— — —: Die Staatslehre Plato's in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Ein Beitrag zur Erklärung des Idealstaats der Politeia. Ebd., Frommann, 1880 (4 M.).
Novalis' Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Charlotte und Caroline Schlegel. Herausg. von J. M. Raich. Mainz, Kirchheim, 1880 (2, 40).
Ollé-Laprune: De la certitude morale. Paris, Belin, 1880.
O'Neill: Refutation of Darwinism, and the Converse Theory of Development, based exclusively upon Darwin's Facts etc. Philadelphia, 1880.
W. Ostermann: Die Grundlehren der pädagogischen Psychologie. Oldenburg, Schulze, 1880 (1, 20).
R. B. Painter: Science the Stronghold of Belief etc. London, Low, 1880.
D. Pallaveri: Prelezione a un Corso di storia della Filosofia. Treviso, Zopelli, 1880.
G. C. Paoli: Fisiocosmos. Studii di Naturalismo ordinati a un sistema di Filosofia Naturale. Fascicolo II. Camerino, 1880.
G. F. Pfisterer: Pädagogische Psychologie. Ein Versuch. Gütersloh, Bertelsmann, 1880 (4 M.).
J. Priori: Osservazioni critiche sulle Prelezioni di Filosofia svolte da E. Casti. Napoli, 1880.
L. Rabus: Die Ursachen der modernen Reformversuche auf dem Gebiete der Logik. Programm der k. Studienanstalt, Speier, 1880.
O. Rade: Die psychologischen Grundzüge des Unterrichts in der Muttersprache. Zschoppau, Raschke, 1880 (80 Pf.).
E. Rasmus: In Plutarchi librum qui inscribitur de Stoicorum repugnantiis conjecturae. Gymnasial-Programm, Brandenburg, 1880.
J. Rei: Der Gott des Christenthums als Gegenstand strengwissenschaftlicher Forschung. Prag, Rivnac, 1880 (3, 60).
P. le Page Renouf: Lectures on the Origin and Growth of Religion. London, Williams, 1880.
Revue scientifique de la France et de l'étranger, dirigée par A. Breguet et C. Richet. XVIIme année. Paris, Baillière, 1880.
A. Schopenhauer: Le fondement de la Morale. Traduit de l'allemand par A. Burdeau. Paris, 1880.
W. Schrader: Ueber die ideale Entwickelung des deutschen Volksthums. Rede. Berlin, Hempel, 1880 (80 Pf.).

Schwarz und Curtmann: Lehrbuch der Erziehung. Herausg. von H. Freienfehner. 8. Aufl. 1. Thl. Leipzig, Winter, 1880 (4 M.).
Sergi: Le dottrine morali in relazione alla realità della vita. Bologna, Cenerelli, 1880.
C. Sigwart: Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's. Tübingen, Fues, 1880 (1, 60).
A. H. Simonin: Psychologie humaine. Histoire de la psychologie. Les trois grandes crises morales de l'humanité. Examen critique des doctrines du matérialisme. Paris, 1880.
C. Soldan: Zeitgeist und Schule. Vortrag. St. Louis, Mo. Witter, 1879.
H. Spencer: Les bases de la morale évolutioniste. Paris, Baillière, 1880.
L. Stein: Ueber die Entstehung der Sprache. Zürich, Verlagsmagazin, 1880 (40 Pf.).
S. Stricker: Studien über Sprachvorstellungen. Wien, Braumüller, 1880 (3 M.).
E. Swedenborg's Leben und Lehre. Eine Sammlung authentischer Urkunden über Swedenborg's Persönlichkeit u. ein Inbegriff seiner Theologie in wörtlichen Auszügen aus seinen Schriften. Frankfurt a. M., Mittnacht, 1880 (4 M.).
Thomae Aquinatis De veritate catholicae fidei contra gentiles libri IV. Nova ed. Luxemburg, Bruck, 1880 (4, 80).
— — — Summa theologica diligenter emendata. Nicolai, Sylvii, Billuart, J. Drioux notis ornata. 12 Ed. 8 Tomi. Ibid. (25 M.).
G. Tiberghien: Introduction à la Philosophie et préparation à la Métaphysique. Paris, Baillière, 1880.
F. Tocco e A. Herzen: La condizione fisica della Coscienza. Discussione. Firenze, 1880.
E. J. Varona: La Evolucion psicologica. Habana, Soler, 1879.
— — —: La Metaphisica en la Universidad de la Habana. Ibid. 1880.
R. Vischer: Kunstgeschichte und Humanismus. Beiträge zur Klärung. Stuttgart, Göschen, 1880 (1, 50).
M. Vujic (Wuitsch): Ueber Substanz und Causalität. Leipzig, Schmaler, 1880 (1, 50).
A. Weismann: Studies in the Theory of Descent. Translated by R. Meldola. London, Low, 1880.
G. H. Wendt: Ueber das sittlich Erlaubte. Vortrag. Berlin, Habel, 1880 (60 Pf.).
C. Widner: Aus meinem Leben. Auswahl poetischer, historischer und philosophischer Arbeiten. München, Franz, 1880 (2, 50).
W. Wiegand: Leibniz als Religions-Friedensstifter. Gießen, Heinemann, 1880 (1 M.).
Zaborowski: L'origine du langage. Paris, Baillière, 1880.
E. Zeller: The Stoics, Epicureans and Sceptics. Translated from the German by O. J. Reichel. A new and rev. Edition. London, Longmans, 1880.
O. Ziemßen: Anthropologische Grundgedanken über Ursprung und Ziel der Religion. 1. Thl. Die Religion im Lichte der Psychologie. Gotha, Perthes, 1880 (3 M.).

Druck der Hennemann'schen Buchdruckerei in Halle
(J. Fricke & F. Beyer.)

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

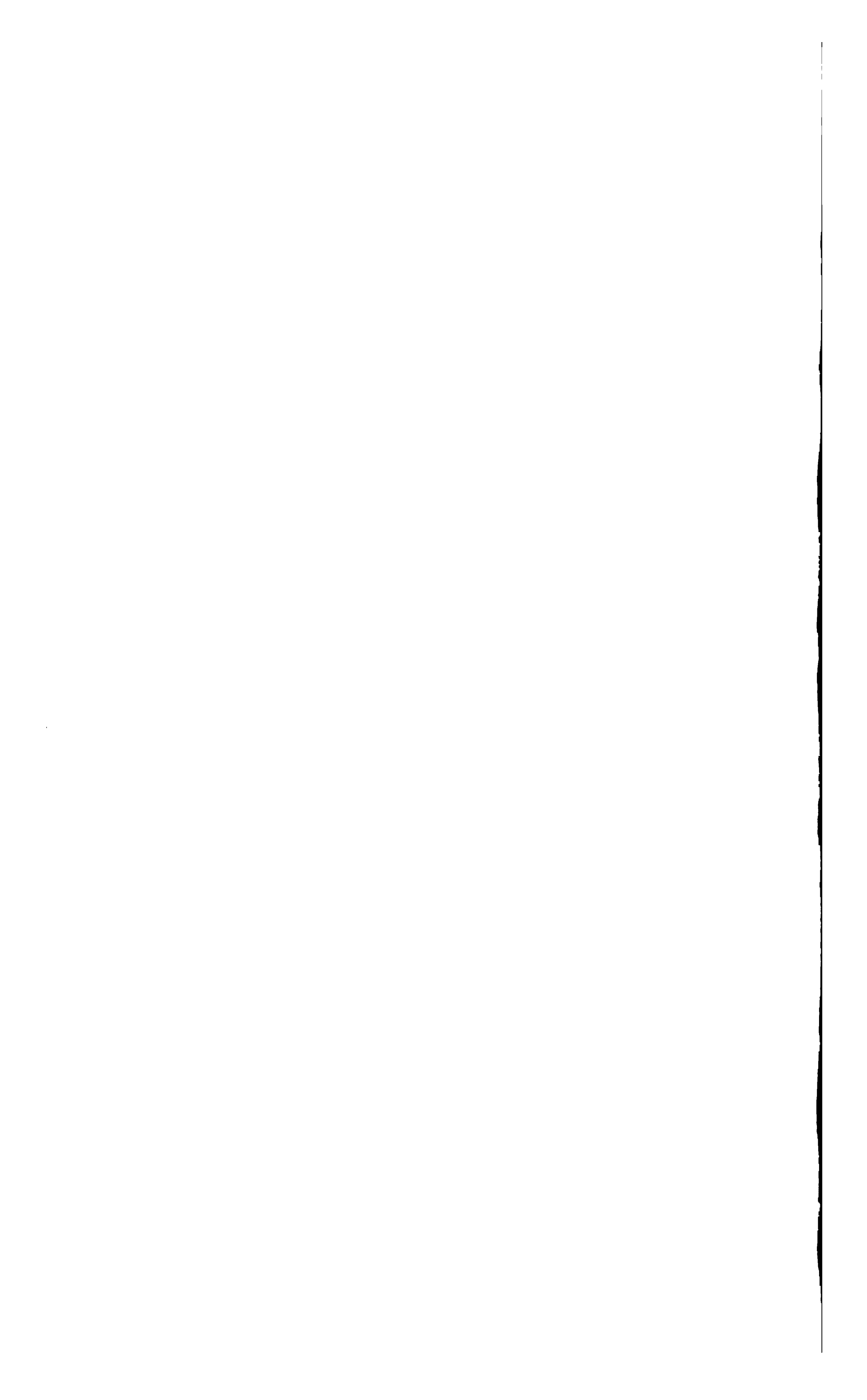
Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,
auswärt. Mitglied der Accademia di scienze e lettere zu Palermo und der Accademia dei Lincei zu Rom, Ehrenmitglied der Société scientifique d'études psychologiques de Paris.

Neue Folge.

Siebenundsiebzigster Band. Ergänzungsheft.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1880.



Inhalt.

Druckfehler: S. 100 Z. 4 v. o. statt Kosmay l. Koschny.

Ueber Demokrit von Abdera und die Anfänge der griechischen Moralphilosophie.

Vom Gymnasial-Director F. Kern in Stettin.

Die griechische Philosophie vor Plato zeigt das bedeutsame Schauspiel einer so mächtigen Gedankenarbeit, einer so schnellen Entwickelung, wie sie auf diesem Geistesgebiete nachher bei keinem Volke und zu keiner Zeit zu finden ist. Jeder von diesen Denkern hat seinen originalen Gedanken, und manche derselben sind so tief gehend und von solcher Bedeutung, daß die in ihnen aufgezeigten Probleme bis auf den heutigen Tag das philosophische Denken beschäftigen. Leider aber ist uns von keinem dieser Männer eine vollständige Schrift überliefert: wir müssen uns das Bild dieser höchst merkwürdigen Periode des menschlichen Denkens aus Fragmenten und aus den gelegentlichen Mittheilungen späterer Philosophen, besonders des Aristoteles mühsam zusammensetzen. Der auf uns gekommenen Bruchstücke ihrer Schriften sind nämlich von den Meisten sehr wenige; in Trümmern liegt diese einst so reiche geistige Welt, ebenso wie die ungefähr gleichzeitige griechische Lyrik, beides ein unersetzlicher Verlust für die Culturgeschichte der Menschheit. Und die sehr häufig mit Polemik verbundenen Berichte der Späteren müssen mit vorsichtigster Kritik aufgenommen werden, wenn sie nicht dazu dienen sollen, die aus den Fragmenten zu gewinnenden allzu farblosen und mangelhaften Umrisse, statt zu ergänzen und zu erfüllen, vielmehr zu verwischen oder zu verzerren. Das gilt recht sehr auch von Aristoteles, der durchaus nicht immer ein zuverlässiger Berichterstatter ist. Darum ist es kein Wunder, daß erst allmählich durch unermüdliche, gewissenhafte Forschung ein immer klareres Bild jener vorplatonischen Denker gewonnen worden ist, eine wissenschaftliche Arbeit, die auch heute noch lange nicht ihren Abschluß gefunden hat.

Denn man wird noch mehr als es bis jetzt geschehen, sich frei machen müssen von der Autorität des Plato und des Aristoteles, die durch ihren eigenen wohlverdienten Ruhm die früheren philosophischen Bestrebungen in unverdienter Weise verdunkelt haben, ja, durch deren zum Theil ungerechte Kritik oder unabsichtliches wie absichtliches Schweigen das Urtheil der folgenden Generationen vielfach und auf lange Zeit präoccupirt worden ist; und man wird, befreit von dem Hegelschen Vorurtheil des stetigen Fortschrittes, sich nicht scheuen anzuerkennen, daß mit dem gewaltigen Aufschwung, den die Philosophie durch Plato und Aristoteles genommen hat, zum Theil auch ein Aufgeben des bisher schon Erreichten oder wenigstens ernstlich Angebahnten verbunden war.

Denn mag es auch (um mit Thilo zu reden) von weit tragenden, von den wohlthätigsten Folgen gewesen seyn, daß der physikalischen Weltansicht d. h. derjenigen, die alles Geschehen auf mechanischem Wege zu erklären sucht, hauptsächlich durch Plato eine aesthetisch-teleologische Naturanschauung entgegentrat, d. h. solche, die auf das Zweckmäßige, Geordnete, Schöne in derselben achtete, so hatte doch die Einseitigkeit, mit welcher diese Anschauung geltend gemacht wurde, die Folge, daß die Naturphilosophie des wissenschaftlichen Werthes verlustig ging. So mancher sehr ernste und tief in die Sache eindringende Gedanke der Früheren wurde besonders von Aristoteles als Sonderbarkeit und Querköpfigkeit betrachtet und behandelt, und gerade Aristoteles hat durch seine gewaltige Autorität am meisten dazu beigetragen, daß diese, wenn auch unvollkommenen, aber wichtigen Anfänge wahrer Spekulation wieder in Vergessenheit geriethen, da seine angebliche Lösung der aufgespürten Probleme dem gewöhnlichen, nicht scharfen Denken mehr zusagte.

Ein ganz eigenthümliches Schicksal aber ist unter den vorplatonischen Philosophen dem Demokrit zu Theil geworden. Das, weswegen er heut zu Tage in den weiten Kreisen der Wissenschaft anerkannt und gerühmt wird, ist durchaus nicht seine originale Leistung, kommt ihm nicht als einem Entdecker und bahnbrechenden Philosophen zu; dagegen ein anderes Verdienst, das

ihm ganz und voll zukommt, wird bald ganz geleugnet, bald nur sehr widerwillig und mit sehr erheblichen, aber unverdienten Abzügen anerkannt. Gerühmt wird er mit Unrecht als der Schöpfer der Theorie von den Atomen; dagegen wird ihm sein nach meiner Meinung unbestreitbares Verdienst, der erste bedeutende Moralphilosph Griechenlands gewesen zu sein, nicht bloß geschmälert, sondern geradezu bestritten, und nicht nur in der allgemeinen wissenschaftlichen Tradition, die ja auch die sichern Ergebnisse der Einzelforschung sich oft nur langsam zu eigen macht, sondern auch von namhaften Forschern selber auf dem Gebiet der altgriechischen Philosophie.

Darüber sind diese freilich alle einig, daß nicht Demokrit, sondern sein älterer Zeitgenosse Leukipp die Atomistik geschaffen hat; uud ich würde kaum Veranlassung haben auf diese unbezweifelte historische Thatsache noch besonders hinzuweisen, wenn nicht gerade in dem Buche, in welchem man zuverlässige Angaben über diese Frage vor allen andern erwarten müßte, in Lange's Geschichte des Materialismus, aus der sonst ja so sehr viel zu lernen ist, immer nur von Demokrit als dem Schöpfer der Atomistik die Rede wäre. Nicht einmal in seiner Bildungsgeschichte wird des Leukipp Erwähnung gethan; nur ganz beiläufig sagt Lange von einer Lehre Demokrit's, daß eine zweifelhafte Ueberlieferung sie schon dem Leukipp zuschreibe, während es vielmehr eine ganz unzweifelhafte Thatsache ist, daß die ganze Grundlage, die leitenden Gedanken des atomistischen Systems von diesem allein erdacht worden sind. Und wenn man nun erwägt, von welcher Bedeutung die Atomistik für die heutige Naturwissenschaft und seit ihrer Umbildung in die Lehre von Punktatomen oder Kraftcentren auch für die heutige Philosophie geworden ist, so scheint es doch sehr unbillig, daß der Name dessen, welcher den schöpferischen Gedanken zuerst gefaßt hat, ganz verdunkelt werde von dem, welcher den Gedanken in sich aufgenommen, weiter durchdacht und begründet und zu größerer Anerkennung gebracht hat. Nennt es doch Wilhelm Wundt eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der

Geschichte der Wissenschaft, daß uns fast im Beginn derselben eine Ansicht über das Wesen der Materie entgegentritt, welche den heute geltenden Vorstellungen so nahe verwandt ist. Die weitere erfolgreiche Bearbeitung eines originalen Gedankens ist ja ohne Zweifel ein sehr hohes Verdienst, aber es bleibt doch geringer als das Verdienst diesen Gedanken hervorgebracht zu haben. Genialität steht eben höher als das fruchtbarste Talent. Aber „gegen die Pfadfinder in der Wissenschaft ist das Publikum nur gar zu oft viel undankbarer, als gegen die Verwerther des Gefundenen, welche zunächst auf jene folgen. Vor dem Glanze der nachkommenden Träger, Ausbreiter und Vermehrer des Lichtes tritt gar zu leicht der erste prometheische Funke in das Dunkel der verborgenen Geschichtsregionen zurück." Das zeigt klar genug die genauere Erforschung der Geschichte der Entdeckungen wohl auf jedem technischen oder wissenschaftlichen Gebiet, und um Beispiele zu geben aus der Wissenschaft, mit der wir es hier zu thun haben, so ist jedem, der etwas vom Neuplatonismus weiß, Plotin's Name zwar bekannt und geläufig; daß diese Richtung der griechischen Philosophie aber nicht diesen, sondern den Ammonius Sakkas zum Urheber hat, ist wohl eine Thatsache, deren Kenntniß nur von denen zu erwarten ist, die in der griechischen Philosophie gelehrts Wissen besitzen. So gilt heute noch, wie zu der Zeit des Aristoteles, selbst den meisten Gelehrten als eigentlicher, wissenschaftlicher Begründer der überaus wichtigen Gedankenreihe, die wir unter dem Namen der eleatischen Philosophie begreifen, Parmenides, während dieser doch in Wirklichkeit seinem Lehrer Xenophanes gegenüber kaum einen originalen Gedanken aufzuweisen hat. Freilich mögen Parmenides selber wie Demokrit sich klar dessen bewußt gewesen seyn, was sie den genialen Urhebern der Lehre, die sie vorbereiteten, zu verdanken hatten, und wie sie von ihnen abhängig waren, sehr viel abhängiger als in der neueren Zeit Kant von Hume; und dennoch sagt Kant von sich mit Beziehung auf seinen Vorgänger das bescheidene, schöne Wort: „Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt,

den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte."

Also der Atomistiker Demokrit hat seinen Ruhm mit Leukipp mindestens zu theilen, und es gebührt sich, den Namen dieses Letzteren immer und überall zu nennen, wo von der Atomistik als von einer neuen und wichtigen Entdeckung die Rede ist; dagegen ist der Moralphilosph Demokrit bisher, so weit ich weiß, bei weitem nicht so gewürdigt worden, wie er es nach meiner Ueberzeugung verdient wegen der Reinheit und des edlen Maßes seiner sittlichen Anschauungen, eine Eigenschaft, die in einem so bedeutenden und viel gelesenen Werk wie Ritter's Geschichte der Philosophie auf das allerentschiedenste, ja mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit in Abrede gestellt wird, und wegen des klaren Bewußtseins in der Zurückführung auf Principien, ein Vorzug, der auch von Zeller nicht anerkannt wird, wie besonnen und siegreich dieser sonst auch Schleiermacher's und Ritter's befangene und ganz ungerechte Beurtheilung Demokrit's widerlegt hat. Ja, ich scheue mich nicht vor dem Aussprechen des Paradoxons — denn ich hoffe es beweisen zu können —: Demokrit's Sittenlehre ist reiner, besonnener und philosophisch besser begründet als die seines großen Zeitgenossen Sokrates, wie unendlich auch immer dieser ihm überlegen ist durch seine erstaunliche, ganz unberechenbare, vornämlich durch Plato vermittelte, fast persönliche Wirkung nicht bloß auf seine Nation und nicht bloß auf philosophische Meditationen.

Nun würde es, da es sich um einen Moralphilosophen handelt, nicht vom Wege abführen, wenn wir zunächst uns ein Bild von Demokrit's Persönlichkeit zu machen versuchten. Von Sokrates haben wir durch Plato's Hand im Kriton, im Symposion und vor allem in dem unvergleichlichen Phaedon ein vielleicht hie und da wohl idealisirtes, aber im Ganzen gewiß historisch treues Bild, wie es meisterhafter schwerlich je von einer Persönlichkeit entworfen worden ist. Von Demokrit kennen wir nur

äußerst dürftige Notizen über seinen äußeren Lebensgang; wer in diesen leeren Rahmen ein farbenreiches Gemälde spannen wollte, müßte es sich entweder verschaffen durch eigenes phantasiereiches Träumen, das in den uns bekannten Lebensansichten und Arbeiten des Mannes Anleitung und Nahrung finden könnte, oder müßte kritiklos die Geschichten, die Jahrhunderte nach seinem Tode erfunden und umhergetragen wurden, gläubig als geschichtliche Wahrheit hinnehmen. Wissenschaftlich ist natürlich beides gleich werthlos, wenn auch für sein eigenes Denken des Ersteren sich niemand ganz wird enthalten können, der für die Gedankenwelt des Philosophen Interesse gewonnen hat. Für einen größeren Leserkreis hat es Wieland in der Geschichte der Abderiten versucht, mit treffendem Witz und mit wohlthuender Wärme, aber beschränkt natürlich durch den damaligen Stand der historischen Forschung.

Das Wenige, was wir von Demokrits Lebensgang mit Sicherheit wissen, ist folgendes: Er ist im Jahre 460 oder wenig früher geboren, ist also ein jüngerer Zeitgenosse des Sokrates. Sein Geburtsort ist das thracische Abdera, damals eine politisch nicht unbedeutende, geistig angeregte Stadt, die Heimat und der Aufenthalt namhafter Männer aus verschiedenen Gebieten der Kunst und Wissenschaft. Höchst wahrscheinlich stand er in persönlichem Verkehr zu Leukipp, dem er die Grundlage seines naturphilosophischen Systems verdankt; denn auch als Leukipp's Geburtsort wird Abdera angegeben, obwohl nicht als völlig sichere Thatsache. Demokrit machte, um Kenntnisse zu sammeln, sehr ausgedehnte Reisen, viel weiter als irgend einer seiner Zeitgenossen. Ein großes Vermögen bot ihm dazu die Mittel. Sicherlich ist er nach Babylon, Persien und Aegypten gekommen, vielleicht aber noch weiter. Zurückgekehrt scheint er in Abdera geblieben zu seyn, mit schriftstellerischen Arbeiten unausgesetzt beschäftigt; nur von einem Besuche in Athen wissen wir. Seine ungemein reiche schriftstellerische Thätigkeit erstreckte sich auf den ganzen Kreis der damaligen griechischen Bildung; sie behandelte mathematische, naturwissenschaftliche, ethische, aesthetische, gram-

matische und technische Gegenstände. An sechzig einzelne Schriften werden erwähnt, und sie werden gerühmt wegen der musterhaften Klarheit der Darstellung, die, wo es der Gegenstand zuließ, sich auch zu dichterischem Schwung erhob, Eigenschaften, welche auch durch die auf uns gekommenen Bruchstücke bestätigt werden. Er ist in sehr hohem Alter gestorben. Die Angaben schwanken zwischen 90 und 109 Jahren.

Sicheres ist weiter nichts über ihn bekannt, besonders kein Charakterzug ist von solchen Zeugen uns überliefert, die wir hierfür als zuverlässige historische Quelle betrachten könnten. Aber erzählt hat sich das spätere Alterthum genug von ihm; zur Beurtheilung der Glaubwürdigkeit indessen fehlt uns jedes Kriterium; denn das innerlich Unwahrscheinliche ist vielleicht nur in einem Zuge entstellt und birgt in sich einen nun nicht mehr entdeckbaren Kern von Wahrheit; und das an sich durchaus Wahrscheinliche, zu dem Charakter eines ernsten Forschers Passende und mit seinen eigenen Aussprüchen Harmonirende läßt sich gerade deshalb mit gutem Grunde als erfunden verdächtigen. Wir müssen also darauf verzichten das etwa Historische aus diesen Geschichten herauszuschälen; dennoch haben sie so, wie sie überliefert sind, den Werth, daß wir daraus erkennen, wie verschieden sich allmählich in der Tradition das Bild eines wissenschaftlichen Forschers gestaltet, der durch seine Einsichten und Kenntnisse alle Mitlebenden überragt. So erzählte man von ihm Pikantes und Albernes, ganz Unglaubliches und sehr Wahrscheinliches, bald eingegeben vom Haß und von abergläubiger Scheu vor seinem immensen Wissen, bald von staunender Hochachtung vor diesem der wissenschaftlichen Arbeit, wie es scheint, so ganz hingegebenen Menschenleben. So zieht sich widerwärtiges, staubiges Spinnengewebe um zerbrochenes, abseits gestelltes Hausgeräth; so schlingt sich anmuthiges Epheugerank um ehrwürdige Trümmer der Vergangenheit.

Es ist nicht ohne Interesse sich diese so verschiedenartige Tradition durch Einzelheiten zu veranschaulichen. Da hören wir, daß er seine große Wissenschaft nicht dem eigenen Studium,

sondern dem Unterricht der persischen Magier zu verdanken hatte; denn Xerxes sey auf seinem Zuge nach Griechenland Gast im Hause von Demokrit's Vater gewesen, der sogar auch das Heer des Xerxes — man begreift kaum die Gedankenlosigkeit der Erfindung — also das Heer des Xerxes bewirthet habe; und aus Dankbarkeit habe nun der Perserkönig einige Magier in Abdera zurückgelassen, um dem aufgeweckten Knaben, der aber leider erst etwa zwanzig Jahre später geboren wurde, die tiefsten Tiefen der Weisheit zu erschließen. Ein ähnliches Spiel der Phantasie läßt den Demokrit sich mit Vorliebe in Gräbern aufhalten, um seinen Wissensdurst zu befriedigen, läßt den unermüdlichen Beobachter der Natur sich selbst blenden, damit er so ungestörter die Wahrheit finden könne, weiß von seiner tiefen Wissenschaft, die er darin zeigt, daß er an der Beschaffenheit der ihm vorgesetzten Milch unter anderem auch erkennt, daß sie von einer schwarzen Ziege sey, oder daß er ein Mädchen, das er Tags zuvor mit den Worten „Sey mir gegrüßt, Jungfrau" bewillkommt hatte, am andern Tage anredet: „Sey mir gegrüßt, o Weib," weil er an ihrem Aussehen erkannt hat, was inzwischen mit ihr vorgegangen war. In dieselbe Kategorie gehört auch die später erfundene, an sich unsinnige und natürlich durch gar nichts verbürgte Geschichte von dem ewig lachenden oder grinsenden Philosophen, deren Erfindung, wie neuerdings sehr plausibel gemacht ist, in dem engsten Zusammenhang steht mit der, welche die Abderiten für alle Zeit, wie es scheint, aber ganz ungerechter Weise als Narren und Dummköpfe gebrandmarkt hat. Der thränenüberströmte Heraklit wie Demokrit's zu ewigem Grinsen verzogenes Gesicht ist ein ganz leeres Phantasiespiel, das sich aber der Nachwelt erstaunlich fest eingeprägt hat, wie thöricht auch an sich die Vorstellung ist. Man braucht um sie zu widerlegen kaum daran zu erinnern, daß gerade Demokrit selber gesagt hat: „Als Menschen ziemt es uns über menschliches Leid nicht zu lachen, sondern zu klagen." Und so ist es auch gegenüber der spät erfundenen Geschichte von der Dummheit der Abderiten kaum nöthig daran zu mahnen, daß Anakreon

freiwillig dort gelebt hat, und daß Abdera unter seinen Bürgern den scharfsinnigen Protagoras und manchen andern bedeutenden Mann gehabt hat. Die Sage von der Dummheit der Abderiten wird vorausgesetzt in der jüngsten Erfindung — vermuthlich aus dem dritten Jahrhundert nach Christi Geburt, — welche den Demokrit bei seinen thörichten Mitbürgern in den Verdacht der Verrücktheit gerathen läßt, die denn, um ihn zu kuriren, sich an den berühmten Arzt Hippokrates wenden. Solchen Vorstellungen entsprechen endlich die verschiedenen Erzählungen von seinem Tode. Die Ueberzeugung von seiner Geringschätzung der irdischen Güter, die man aus seinen ethischen Schriften in übertreibender Weise sich gebildet hatte, schuf die Fabel, daß er in einer Krankheit in Lethargie versunken und nun, daraus wieder erwachend, mit den Worten „Mich soll die Liebe zum Leben nicht betrügen,“ sich selbst das Leben genommen habe. Noch viel erstaunlicher aber und aus der Vorstellung von seiner übernatürlichen Einsicht in die Naturkräfte erwachsen, ist folgende Anekdote: Als Demokrit im hohen Greisenalter die Nähe des Todes fühlt und die Ueberzeugung von seinem nahen Ende den Seinigen ausspricht, jammert seine Schwester, daß sie durch seinen Tod gehindert werden würde, an dem Feste der Demeter theil zu nehmen. Da beruhigt sie der Bruder, dem seine Wissenschaft ja selbst über den Tod Gewalt giebt. Er läßt sich während der drei Tage des Festes frisch gebackenes Brod an sein Lager bringen, hält durch das Einathmen des Brodgeruches so lange das fliehende Leben fest und haucht dann am vierten Tage ruhig und schmerzlos die Seele aus. Diogenes von Laerte, bei dem wir diese Geschichte lesen, hat sich dadurch zu folgenden Versen begeistern lassen:

Und wer war wohl so klug, wem ist je solches gelungen,
Wie es, der alles verstand, wie Demokrit es gethan,
Welcher den Tod drei lange Tage im Hause zurückhielt
Und ihn gespeist mit dem Duft eben gebackenen Brods.

Dieselbe Wundermähr hat noch am Ende der griechischen Literatur der bekannte byzantinische Gelehrte und Versemacher Tzetzes in Versen besungen, mit deren Wiedergabe ich mich nicht habe be-

mühen wollen und noch weniger den Leser belästigen durfte. Die dritte, aber nicht lächerliche, sondern widerwärtige Erfindung über seinen Tod ist die, daß er an der Läusesucht gestorben sey.

So ist das Bild von Demokrit, wie es Neid und Haß, Dummheit und Aberglaube geschaffen hat; dem steht nun ein anderes, allerdings viel farbloseres, gegenüber, äußerlich zwar eben so wenig beglaubigt, aber nach meinem Gefühl wenigstens von größerer innerer Wahrscheinlichkeit. Da sehen wir den heranwachsenden Jüngling in einem abgelegenen Gartenhaus in tiefster Einsamkeit in seine Studien so versunken, daß er alles um sich her vergißt und erst durch seines Vaters Worte in die reale Gegenwart zurückgeführt werden muß. Da erfahren wir, daß er einst, wegen seiner für das praktische Leben unfruchtbaren Studien gescholten, den Tadlern gezeigt habe, wie er, wenn er nur wolle, aus seiner Kenntniß der Natur sich auch den größten materiellen Vortheil verschaffen könne. Er habe nämlich in sicherer Voraussicht einer ungewöhnlich reichen Olivenernte weit und breit die Oelpressen angekauft und sich durch diese Speculation ein ungeheures Vermögen erworben. Die erworbnen Reichthümer aber habe er dem Staate geschenkt, um ungestörter der Wissenschaft leben zu können. Von seinem Aufenthalt in Persien wird eine Geschichte erzählt, die auf die Autorität des Kaisers Julian, also eine sehr späte Quelle, zurückzuführen ist. Als dem Perserkönig Darius seine von ihm heiß geliebte Frau gestorben war, versuchte Demokrit vergeblich ihn zu trösten. Endlich versprach er dem König seine Frau wieder ins Leben zurückzurufen, wenn ihm alles dazu Nöthige gegeben werde. Und als nun der König ihm befahl, alles, auch das Kostbarste, dazu sich geben zu lassen, sagte ihm der Philosoph, alles Andere wisse er sich wohl zu verschaffen, nur wegen eines Dinges sey er in Verlegenheit, das ihm aber der Herrscher von ganz Asien wohl werde verschaffen können; er müsse nämlich die Namen von drei Menschen, die nie einen Schmerz in ihrem Leben erfahren, auf das Grab der Königin schreiben. Natürlich war alles Nachforschen nach solchen Menschen erfolglos. Da wandte sich Demokrit an den

König mit den Worten: „Und Du, thörichtster von allen, scheust Dich nicht maßloser Trauer Dich hinzugeben, weil Du das gemeinsame Loos aller Sterblichen theilen mußt?"

Weiter wird berichtet, daß er durch seine Reisen sein Vermögen aufgebraucht habe und nun in Gefahr gewesen sey, dem abderitischen Gesetz zu verfallen, nach welchem dem Verschwender das Begräbniß im Vaterlande versagt wurde. Da habe er seinen Mitbürgern sein naturphilosophisches Werk, den großen Diakosmos, vorgelesen und dadurch bewirkt, daß ihm aus der Staatskasse fünfhundert Talente gegeben und er durch eherne Bildsäulen geehrt worden sey. Die Abderiten sollen ihm den Ehrennahmen Sophia beigelegt, und als er gestorben, ihn auf öffentliche Kosten feierlichst haben begraben lassen.

So ist die liebevolle, von Begeisterung getragene Tradition über Demokrit, von der wir aber auch nicht mehr ermitteln können, wie viel historische Warheit in ihr enthalten seyn mag. Um so sicherer ist unsere Kenntniß von seiner Gedankenwelt, und gerade aus seinen ethischen Schriften sind eine Menge Bruchstücke auf uns gekommen, alle zwar nur von geringem Umfang, aber doch ausreichend, um daraus ein klares Bild zu gewinnen von seinen ethischen Prinzipien und den darauf ruhenden Lebensanschauungen. Dieses Bild will ich versuchen zu zeichnen. Vielleicht gelingt es mir, durch Hervorhebung des Wesentlichen und durch Gruppirung der zusammengehörigen Gedanken das zerstückelt Ueberlieferte und so in der Regel auch heute Aufgefaßte zu einem einheitlichen Gemälde zu gestalten. Ich bemerke dabei, daß ich das Material dazu der Fragmentensammlung von Mullach entnehme, indem ich die Möglichkeit zugestehe, daß vielleicht das eine oder das andere, aber gewiß nur wenige und unbedeutende sich als nichtdemokritisch nachweisen lassen.

Der natürliche Zustand des Menschen gilt unserm Philosophen als ein unseliger. Schauen wir in uns hinein, so finden wir nach ihm in unserm Herzen aufgespeichert wie in einer Schatzkammer schlimme Leidenschaften mannigfachster Art in buntem Gewirre, die nicht von außen kommen, sondern tief in

uns ihre ursprünglichen Quellen haben; und schließt die Sünde diese Quellen auf, so fließen die Leidenschaften hervor in reichlichen, viel verbreiteten Strömen. Und in der Beobachtung und Beurtheilung andrer dürfen wir uns nicht durch ihre gleißnerischen und scheinheiligen Worte täuschen lassen; denn viele thun das Schändlichste und gefallen sich in den schönsten Reden; so wie viele unsere Freunde zu seyn scheinen, die es doch nicht sind, und andere es sind, ohne es zu scheinen.

Die Güter aber, die uns jede Sinnenlust gewährt, welche über das Maß des natürlichen Bedürfnisses hinausgeht, sind werthlos, weil sie von kurzer Dauer sind, und immer aufs Neue die schmerzliche Begierde gebären, die wieder nur durch flüchtigen Genuß gestillt wird; und so schafft die Hingebung an die Sinnlichkeit kein dauernd wahres Gut, nur kurzes Ergötzen und lange Qual des Entbehrens; ganz abgesehen von der Thorheit, flehentlich zu den Göttern um Gesundheit zu beten, die wir doch in unserer Gewalt haben und durch unsere maßlosen Begierden selber zerstören. Traurig genug, daß das Unpersönliche (der Körper) das rechte Maß seiner Bedürfnisse kennt, der verlangende Mensch (die Seele) es aber nicht kennt. Wessen unsere körperliche Hülle wirklich bedarf, das ist alles mit leichter Mühe zu beschaffen; was aber nur mit Noth und Anstrengung beschafft werden kann, danach verlangt nicht der Körper, sondern die böse Anlage des Geistes, die erhitzte Phantasie. Deshalb, wenn der Leib die Seele wegen Schädigung verklagen wollte, müßte der Leib den Proceß gewinnen. So wissen viele Menschen mit dem Leben nichts anzufangen, möchten ewig jung seyn, und wissen doch die Jugendkraft nicht recht anzuwenden, fürchten den Tod und beschleunigen sein Kommen durch ihre Lebensweise oder versagen sich aus Geiz jede Freude, indem sie die nothwendige Sorge für die Nachkommen als Motiv angeben, sind unzufrieden und zerfallen mit dem Leben, und wollen doch leben aus Furcht vor dem Hades, und so bringen sie ihre Tage hin ohne Freude am Daseyn.

Aus diesem unseligen, freudearmen, friedelosen Zustand

sehnt sich der Mensch heraus, wenn die bessere Einsicht in ihm erwacht; denn Ursache der Sünde ist die Unkenntniß des Besseren. Sie zeigt sich als Reue, wenn der Mensch sich zu unsittlichen Handlungen hat hinreißen lassen. Darum nennt Demokrit die Reue unser Lebensheil.

Die rechte Erkenntniß besteht aber in nichts anderem als in der richtigen Unterscheidung unter den Freuden des Lebens. Denn Zweck und Ziel des Menschenlebens ist möglichst viel Freude, möglichst wenig Kummer zu haben, oder was nach ihm dasselbe ist, den höchsten Nutzen zu erlangen und den Schaden möglichst zu vermeiden.

Hier ist nun der Punkt, wo die Gegner Demokrit's ausrufen: Also die ungeschminkte Utilitätsmoral, niedriger Hedonismus, eine aller ethischen Idealität baare Gesinnung. Aber ich möchte doch den eifrigen Anklägern zunächst zu bedenken geben, daß es sich hier um die historische Würdigung eines Moralphilosophen handelt und zwar um die des ersten, der ein Moralsystem aufgestellt hat, daß ferner Sokrates genau auf eben demselben Standpunkt steht, daß endlich bei Lichte betrachtet weder Plato noch Aristoteles, weder Epikur noch die Stoa darüber hinausgekommen sind. Ja, ich möchte glauben, daß auch die spätere Philosophie diesen Standpunkt, wenn sie ihn verleugnet, nur mit Worten, nicht in der That überwunden hat und vielleicht gar nicht überwinden kann. Auch der Asket verzichtet ja nur darum auf alle sinnliche Befriedigung, weil ihm dieses Verzichten höheres Glück gewährt, als jene Befriedigung. Er unterscheidet und urtheilt eben anders über die möglichen Freuden, und wenn er körperlichen Schmerz und peinigende Entbehrung freiwillig sich auferlegt, so thut er es, weil ihm so wohler ist, als in der Fülle der auserwählten sinnlichen Genüsse. Der scharfsinnige Lichtenberg hat gewiß Recht mit folgenden Worten: „Ich bin so sicher überzeugt, daß der Mensch alles seines Vortheils wegen (dieses Wort gehörig verstanden) thut, daß ich glaube, es ist zur Erhaltung der Welt so nöthig, als die Empfindlichkeit zur Erhaltung des Körpers. Genug, daß unser

Vortheil so sehr oft nicht erhalten werden kann, ohne tausend glücklich zu machen, und unsere erste Ursache das Interesse eines Theils so weislich mit dem Interesse vieler Andern zu verbinden gewußt hat." Lichtenberg verlangt also von seinem Leser, daß er das von ihm gebrauchte Wort „Vortheil gehörig verstehe"; dieselbe Forderung darf doch auch Demokrit stellen, und er hat dafür gesorgt, daß wir nicht im Unklaren darüber seyn können, was er unter Vortheil oder Nutzen und Freude oder Glück verstanden wissen will.

Er sagt: Das Glück der Seele wohnt nicht in Grundbesitz und Reichthümern, die Seele selber ist Wohnstätte der Gottheit. Dieses Glück ist nichts anderes als das heitere, wohlgeordnete Gemüth, die maßvolle Gesinnung, der unerschütterliche Friede. Nicht durch körperliche Vorzüge oder durch Geld sind die Menschen glücklich, sondern durch Rechtschaffenheit und wissenschaftliche Einsicht. Wer nach den Gütern der Seele trachtet, trachtet nach dem Göttlichen, wer nach denen der leiblichen Hülle, nach dem Irdischen; und es ist menschenwürdiger mehr an die Seele als an den Körper zu denken; denn eine vollkommene Seele hilft wohl der Armseligkeit und Gebrechlichkeit des Körpers auf, aber körperliche Rüstigkeit ohne Einsicht fördert die Seele in gar nichts. Wessen Seele aber wohlgeordnet ist und friedevoll, der fühlt sich hingezogen zum Gerechten und Gesetzlichen, der ist voll Freude im Wachen und im Schlafe und ist gesund und kummerlos; wer aber ungerecht handelt und seine Pflicht nicht erfüllt, den flieht die Freude, und er ist voll Furcht und muß sich selber anklagen. Ganz übereinstimmend endlich mit Plato nennt Demokrit Güte und Wahrheit das allen Heilige und Verehrungswürdige, während angenehm dem einen dieses, dem andern jenes sey.

Sinnenlust gilt also gewiß nicht unserm Philosophen als würdiges Ziel des menschlichen Strebens; rühmt er doch ausdrücklich die hohe Lust, die aus der Betrachtung edler Handlungen in uns entsteht; ja, ihm bedeutet die sinnliche Schönheit nichts, wenn sie nicht durchgeistigt ist; er nennt sie dann herz-

los und dem Thiere eben so eigen wie dem Menschen. Und von dem gelehrten Forscher bezweifeln wir wohl nicht, daß er sagen konnte, lieber möchte er die Ursache für irgend einen Vorgang in der Natur auffinden, als König von Persien werden. Wie Aristoteles hielt er es für das Göttlichste mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigt zu seyn. Darin fand auch er sein friedseliges Vollgenügen.

So gestaltete sich im Einzelnen sein persönliches Lebensideal, rein und edel gewiß, aber natürlich nicht so beschaffen, daß es jeder Menschenseele vorschweben könnte. Interesselose Lust an der Wahrheit setzt eine geistige Begabung voraus, die eben nicht jedem zu Theil geworden ist. Wir würden aber auch sehr irren, wenn wir glaubten, der besonnene Denker habe von allen verlangt, was nur wenige können, und unter denen, die es könnten, so mancher nicht will, ohne daß ihn deshalb ein moralischer Vorwurf träfe. Neben dem friedereichen Glück, das durch die wissenschaftliche Arbeit gewonnen wird und — fügen wir im Sinne des Philosophen hinzu, der zuerst von der heiligen schöpferischen Begeisterung gesprochen hat, die in den homerischen Gesängen athmet — durch die Lust an der Schönheit dichterischer Gebilde, steht ihm, wie wir schon gesehen, als ein allen Menschen zugängliches Glück dasjenige, welches der Mensch sich erwirbt durch freiwilliges Thun des Rechten und Gesetzlichen, durch die Rechtschaffenheit seines ganzen Lebenswandels verbunden mit dem Maßhalten in jeder sinnlichen Lust.

Denn so entschieden auch Demokrit die geistige Lust über jede körperliche stellt, von trübseliger Askese ist er weit entfernt. Er läßt die Sinnenlust unbedenklich zu, so weit dadurch — seinem Princip gemäß — der Friede der Seele, die harmonische Stimmung des Gemüths nicht gestört wird. Ja, in klarer unbefangener Erkenntniß der menschlichen Natur fordert er sie als eine wohlthätige Abspannung von der Arbeit. Ein Leben ohne heitere Feste, sagt er, ist wie eine lange Reise ohne gastliche Bewirthung; aber auch: von den Genüssen ergötzen am meisten, die uns selten zu Theil werden. Sparen und Hungern ist gut,

zu rechter Zeit aber auch der Aufwand. Die rechte Zeit aber erkennt der rechte Mann. Man wird sagen, das ist sehr unbestimmt; aber in der That, wer will hier Detailbestimmungen geben, wo alles von den persönlichen Verhältnissen des Einzelnen abhängt, vor allem von seinem Vermögen und seiner Gesundheit. Denn daß nie und nimmer durch den sinnlichen Genuß die Pflicht verletzt werden darf, folgt aus Demokrit's allgemeinem Moralprincip und ist außerdem in einem schon mitgetheilten Fragment auf das unzweideutigste ausgesprochen.

Von dem rechten Maß und von vernünftiger Beschränkung unserer Anforderungen an Sinnenlust reden viele Fragmente, wie ja überhaupt die griechische Moralphilosophie voll ist von solchen Aeußerungen und Empfehlungen. Auf das Mögliche, sagt Demokrit, soll man seinen Sinn richten, und an dem Vorhandenen sich genügen lassen, und statt sich mit reger Phantasie immer die bewunderten und beneideten Lebensverhältnisse zu vergegenwärtigen, lieber an das Leben der Armen und Kummervollen denken, damit nicht durch das ungestillte Begehren die Seele ihren Frieden verliere und die Begierde uns zu unrechter That verleite. So werden uns unsere Verhältnisse schön und beneidenswerth erscheinen, und wir vertreiben viele unselige Mächte aus unserm Leben, Mißgunst und Neid und feindselige Gesinnung, und gleichen dann nicht dem Hunde in der äsopischen Fabel, der um einen nichtigen Schatten ein wirkliches Gut preis giebt. Armuth und Reichthum richtig aufgefaßt sind nur andere Namen für Verlangen und Sättigung; nie ist der Verlangende reich, und arm nicht der, in welchem kein Verlangen wohnt. Glücklich der Friedenreiche bei sehr mäßigem Gut und unglücklich der Friedelose bei reichstem Vermögen. Und den schlimmsten Uebeln, die den Reichen überall begleiten, ist der Arme entflohen; ihn beunruhigt und quält nicht Haß und Neid und Nachstellung. Kindisch, nicht männlich ist das maßlose Begehren, und alles Uebermaß macht das Erfreulichste zur Pein. Freilich um zum vernünftigen Maß in dem Genuß des Lebens zu gelangen, gilt es einen ernsten sittlichen Kampf. Tapfer ist

nicht bloß der Kriegsheld, sondern auch, der sein Verlangen besiegt, und sich selbst zu besiegen ist aller Siege erster und herrlichster, wie dem eigenen schlimmeren Selbst zu erliegen das allerschmachvollste ist; aber nicht der hat den vollen Sieg errungen, der das Böse nicht *thut*, sondern der, welcher es auch nicht mehr *will*. Das allein sind die Gottgeliebten, denen das Unrechtthun innerlich verhaßt geworden ist. So darf denn auch nicht die Furcht und der Zwang des Gesetzes unser Motiv seyn für die Erfüllung der Pflicht und das Unterlassen des Bösen, sondern unser für das Gute durch innere Ueberredung und sorgfältige Erziehung gewonnene Gemüth. Dann werden wir von dem Bösen auch das Reden vermeiden und auch in der Einsamkeit, abgeschlossen von jedem beobachtenden Blick, nichts Schändliches reden oder thun; denn dahin müssen wir kommen, daß wir vor uns selber mehr Scheu haben als vor allen andern Menschen.

Wer so lebt, dem wird es auch an den nothwendigen äußeren Bedingungen für sein Lebensglück nicht fehlen. Freilich ist das Menschenleben gebrechlich und flüchtig und mancher Noth und manchem Unfall ausgesetzt, und muthiges Wagniß verbürgt keineswegs glückliches Gelingen; aber oft genug wird das Geschick wegen dessen angeklagt, was nur die eigene Thorheit verschuldet hat. Die Götter geben zu aller Zeit Gutes und Nützliches in reichster Fülle, aber die Menschen schaffen aus diesen Gütern durch Blindheit und Unverstand oft genug ihr Verderben. So sind tiefe Gewässer zu vielem gut und nützlich; wer sich aber darin baden will, muß eben schwimmen lernen. Demnach gleicht im Allgemeinen unsere äußere Lage unserm Charakter, und in unserm erworbenen Charakter liegt auch der einzige Adel, auf den wir mit Recht Anspruch machen dürfen.

Das bisher Dargestellte hat sich im Wesentlichen darauf beschränkt die Ansichten Demokrit's über das sittliche Verhalten des Menschen zur Natur, der uns umgebenden wie der natürlichen Begierden in uns, darzulegen; es fehlen aber bei ihm auch nicht Reflexionen über die gesellschaftliche Stellung des

Menschen und über seine Pflichten als Staatsbürger. Wir werden auch in ihnen die allgemeinen ihn leitenden Principien nicht verkennen.

Boshafte Gesinnung erscheint ihm nur möglich von einem Menschen, der keine Freude in sich selber gefunden hat. Er sagt: „Wem das Unglück des Nächsten Lust bereitet, der weiß nicht, daß die Fügungen des Schicksals allen gemeinsam sind, und er ist leer an innerer eigener Lust.“ Die entgegengesetzte Gesinnung aber, das Mitleid, hat unsäglich viel Gutes im Menschenleben im Gefolge. Er spricht sich darüber so aus: „Wenn die, welche es vermögen, dem Dürftigen zu helfen sich entschließen und ihm Wohlthaten erweisen, dann hat das Erbarmen seine Stelle gefunden, dann sind die Menschen nicht mehr verlassen, sondern Genossen, die einander helfen, und bürgerliche Eintracht ist vorhanden und andere Güter, die keiner mit Worten ausdrücken kann.“ Er verlangt, daß wir uns der Gekränkten und Unrecht leidenden annehmen und es nicht gehen lassen, wie es geht; und wo wir das Unrecht nicht hindern können, wenigstens nie daran Theil nehmen. Wenn aber uns Unrecht zugefügt wird, ziemt es sich für ein edles Gemüth, es mit Sanftmuth zu ertragen. Denn wer Unrecht thut, ist unseliger, als der, welcher es leidet: und besser ist es die eigenen Fehler streng zu beurtheilen als die fremden. Wird uns Wohlthat zu Theil, so muß unser eifrigstes Bestreben seyn, es durch größere Wohlthat zu vergelten; unsere eigenen Wohlthaten heißen aber dann nur so mit Recht, wenn sie nicht von der Hoffnung auf Vergeltung begleitet werden, sondern aus reiner, sittlicher Gesinnung hervorgehen. In einem andern Fragment begründet er das Wohlthun, sich der natürlichen, egoistischen Gesinnung mehr acommodirend, wenn er sagt: „Theile dem Fremden und dem Dürftigen mit von dem, was du hast; denn wer dem Dürftigen nicht giebt, wird auch nicht empfangen, wenn er selber bedarf.“ Daß Demokrit die Freundschaft hochgehalten hat, ist bei einem antiken Philosophen fast selbstverständlich. Es ist uns aber auch das schöne kräftige Wort unter anderen von ihm

aufbehalten: Der verdient nicht zu leben, der keinen braven Freund gefunden hat. Im allgemeinen will er lieber ein Gegenstand der Liebe und Sehnsucht, als der Furcht seyn; denn wen alle fürchten, der hat auch selber alle zu fürchten.

Von dem weiblichen Geschlecht hat Demokrit keine hohe Meinung. Zwar wenn er sich darüber lustig macht, daß einige Menschen Staaten beherrschen und doch Sclaven der Frauen sind, oder überhaupt unter Weiberherrschaft zu stehen als Schmach und äußerste Unmännlichkeit bezeichnet, so wäre das immer noch mit großer Hochachtung vor dem weiblichen Geschlecht in der ihm gebührenden Sphäre wohl vereinbar. Unverfänglich ist es auch noch, wenn er Sparsamkeit mit Worten einen Schmuck für die Frauen nennt, aber sehr maliciös ist es, wenn er unmittelbar darauf hinzufügt, auch in diesem Schmuck müsse sich rechte Einfachheit zeigen. Das ist denn freilich nicht viel besser, als die Frau zu völligem Schweigen verurtheilen. Schlimmer noch lautet ein anderes Wort: „Das Weib übertrifft weit den Mann in leidenschaftlicher Neigung zum Bösen.“ Es ist ja nun möglich, daß dies nur die Hälfte eines Gedankens ist, und daß die andere Hälfte, in der von dem Vorzug des Weibes in leidenschaftlicher Neigung auch zum Guten die Rede gewesen, uns verloren gegangen ist, so daß der unverstümmelte Gedanke sehr ähnlich wäre dem Goethe'schen in der Iphigenie:

> Ein Weib bleibt stät auf einem Sinn,
> Den sie gefaßt. Du rechnest sicherer
> Auf sie im Guten, wie im Bösen

aber mit der Verweisung auf solche Möglichkeiten würde ich zum Advokaten des Philosophen werden und nicht mehr Berichterstatter bleiben.

Eigenthümlich ist seine Ansicht über die Ehe. Ob er selber verheirathet gewesen, wissen wir nicht; aber es läßt sich aus den Bruchstücken viel sicherer auf seine Ehelosigkeit schließen, als aus einer spät überlieferten und daher schlecht verbürgten Anekdote auf das Gegentheil. Nach dieser Anekdote nämlich soll ihn jemand gefragt haben, warum er doch, da er selber

so groß sey, eine so kleine Frau geheirathet habe. Seine Antwort sey gewesen: „Da ich unter den Uebeln eine Wahl treffen mußte, habe ich das kleinste erwählt.“ Dagegen wird aus seinen Schriften als seine Ansicht berichtet, daß er das eheliche Leben von sich abgewiesen wegen der vielen damit verbundenen Störungen und Hinderungen an nothwendigeren Dingen. Er verkennt begreiflicher Weise nicht im allgemeinen die Natürlichkeit und Nothwendigkeit der Kindererzeugung, aber für sein persönliches Leben will er lieber darauf verzichten, nicht bloß weil ihm die mit der Erziehung der Kinder verbundene Noth und Sorge viel größer und unvermeidlicher erscheint als die daher zu gewinnende Lust, sondern auch weil ihm der Act der Zeugung selber zuwider ist. Er nennt ihn mit eigenthümlicher Begründung eine Art von Apoplexie. Wer aber in Wohlhabenheit lebe, der solle lieber ein Kind eines seiner Freunde als eigen annehmen. Dann könne er nach seinem Gefallen wählen, während er an das eigene Kind gebunden sey, habe es auch die allerschlimmsten Eigenschaften. Die beiden für die Ehelosigkeit vorgebrachten Gründe haben sehr verschiedenen Charakter: der eine der auch heute noch unsere Hagestolzen treibende oder vielmehr hindernde Grund, der andere an die Askese späterer Zeiten erinnernd, wohl aber auch einer besonderen Constitution unseres Philosophen seinen Ursprung verdankend. Beide aber finden gleichmäßig ihre Erklärung in seinem Moralprincip vom Seelenfrieden, das freilich hier so angewendet ist, daß es in Widerspruch tritt zu den edelsten, sittlichen Verhältnissen. Jedenfalls aber muß man mit Zeller zugestehen, daß der materialistische Philosoph hierin keine roh materialistische Denkungsart offenbare; denn gerade an dem Sinnlichen in der ehelichen Gemeinschaft nimmt er besonderen Anstoß.

Wie sehr nun auch der wissenschaftliche Forscher nach ungestörtester Ruhe verlangt, so daß er sogar das Familienleben ganz meiden möchte oder höchstens eine der Natur nicht entsprechende Form desselben mit seinem Glück vereinbar findet, gegen das Staatsleben verhält er sich durchaus nicht gleichgültig oder ablehnend.

Den Ursprung des Staates findet er in dem Streben der Menschen das bellum omnium contra omnes zu vermeiden. Zeigt sich ja doch auch in dem schon bestehenden, aber zerrütteten Staat die bürgerliche Zwietracht für Siegende wie für Besiegte gleich verderblich, und nur durch ein kräftiges Zusammenwirken, wo auch die Schwächsten den Mächtigsten helfen, sind große Erfolge jeder Art möglich. So sind Gesetz und Recht eine Wohlthat für den Menschen, freilich nur für den, der sie sich aneignen will. Demnach geht Staatsinteresse über jedes persönliche Interesse. Ein gut verwalteter Staat ist die größte Segnung, in ihm liegt all unser Heil, seine Wohlfahrt verbürgt die unsere, und sein Verderben reißt alles mit sich in den Untergang. Deshalb darf sich der Staatsbürger auch nicht mit passivem gesetzlichen Wohlverhalten begnügen, sondern muß active lebendige Theilnahme an der Staatsverwaltung zeigen. Sorge für den Staat liegt also dem Philosophen mehr am Herzen als die ungestörte Muße.

Von den Staatsformen gilt dem freien Griechen natürlich die Demokratie als die beste und schönste. Dürftiges Leben unter der Volksherrschaft steht ihm um so viel höher als was man so gemeinhin großes Glück unter Gewalthabern nennt, wie Freiheit höher steht als Knechtschaft. Freilich hat er bei seiner Werthschätzung derselben, ebenso wie Sokrates, ein Ideal im Auge, dem die Wirklichkeit durchaus nicht immer entsprach, daß nämlich die Tüchtigsten und Sachverständigen das Regiment in der Hand haben.

Ueber die Sclaverei handelt nur ein kleines Fragment folgenden Inhalts: „Die Sclaven gebrauche, wie die Glieder des Leibes, den einen zu diesem, den andern zu jenem Geschäft,“ ein vernünftiger und eigentlich selbstverständlicher Grundsatz, aber nicht geeignet, um daraus eine sittliche Maxime zu erkennen, man müßte denn auf das angewendete Bild besonderen Nachdruck legen und daraus schließen, daß er keine unübersteigliche Kluft zwischen Sclaven und Freien angenommen habe. Doch das hieße auch hier wieder Worte nach einer vorher gefaßten

Meinung, also mit Befangenheit interpretiren. Klar dagegen hat er sich über das Recht der Menschen gegen die Thiere ausgesprochen. Nur die uns schädlichen sey zu tödten erlaubt, nur das erfordere die Rücksicht auf unsern Frieden. Wenn er das nicht an andern, uns nicht aufbehaltenen Stellen seiner Schriften noch modificirt hat, so wäre er also für den Vegetarianismus eingetreten. Möglich ist das; ist er doch auch der erste gewesen — denn von Sokrates wird es mit Recht bezweifelt, — der dem kosmopolitischen Gedanken Ausdruck gegeben hat durch sein berühmtes Wort: „Der Weise findet überall seinen Weg, eines tüchtigen Mannes Vaterland ist die ganze Welt."

Nach dieser Darstellung der Demokritischen Ethik steht sie an Klarheit der Principien, an edlem Maß und Besonnenheit, an Reinheit und Tiefe nicht zurück hinter der sokratischen. Wie viel Gemeinsames in den moralischen Anschauungen der beiden Männer vorhanden ist, hat dem Leser nicht entgehen können; ob aber in dem, worin Sokrates abweicht und was uns als Neues in den Berichten über ihn entgegentritt, immer ein Fortschritt in wissenschaftlicher Erkenntniß zu sehen ist, möchte ich wenigstens recht sehr bezweifeln.

Daß der Mensch aus Unkenntniß des Bessern böse handelt, lehrt Demokrit wie Sokrates; daß aber das Wissen des Rechten das Rechtthun unbedingt verbürge, ist eine unwahre Uebertreibung, die sich nur sophistisch begründen ließe. Demokrit kannte die Menschenseele besser, wenn er sagt, daß alle heftigen Leidenschaften für irgend etwas uns blind machen gegen das Uebrige, während man den Begriff des Wissens in sehr willkürlicher Bedeutung nehmen muß, wenn man dem sokratischen Satze beistimmen soll, daß das Wissen nie von der Begierde überwältigt werden könne. Und auch der andere principielle Satz der Sokratischen Ethik, daß alle Tugend Eine sey, liegt, so weit er richtig ist, in dem ganzen Zusammenhange der Demokritischen Sittenlehre, wenn wir auch nicht nachweisen können, daß er in den Schriften des Philosophen gerade in dieser Form ausgesprochen ist. Denn alle Tugenden fließen auch bei ihm

aus einer Quelle, aus der Sorge um den Frieden der Seele. Und nur so sind sie in der That Eine, nicht wie Sokrates will, weil sie alle nur das Wissen des Rechten, des wahrhaft Nützlichen sind. Das Wissen, d. h. die begriffliche Einsicht, ist für das sittliche Handeln von viel geringerer Bedeutung, als es Sokrates darthun möchte.

Der Sokratischen Philosophie bleibt ja ihre wunderbare, welthistorische Bedeutung, eine Wirkung von solcher Tiefe und solchem Umfange, daß ich es nicht unternehmen möchte in ihrer ganzen Fülle sie darzulegen; dagegen ist die Fortwirkung der unverfälschten Demokritischen Moralphilosphie verhältnißmäßig eine unbedeutende gewesen; hat doch auch Epikur, der ihm alles verdankt, das Seinige dazu beigetragen, Demokrit's Namen geflissentlich zu verunglimpfen. Aber das scheint mir doch die Gerechtigkeit zu fordern nnd nur eine unbefangene, den Quellen folgende Beurtheilung der historischen Verhältnisse zu seyn, wenn wir anerkennen, daß zur Zeit des Sokrates und ganz unabhängig von ihm in Griechenland eine Moralphilosophie entstanden ist, welche an Reinheit, an Tiefe und an Besonnenheit mindestens durchaus ebenbürtig ist der sokratischen; und daß diese als originale Leistung dem abderitischen Philosophen mit größerem Recht zukommt als die von ihm nur weiter entwickelte Atomistik.

Nachtrag.

Die vorstehende Abhandlung kommt zu einem Resultat, das dem genau entgegengesetzt ist, welches Rohde in seinem eben veröffentlichten Vortrage „Ueber Leucipp und Demokrit" (Verhandlungen der XXXIV. Versamml. deutscher Philologen und Schulmänner p. 64 ff.) gewonnen hat. Das freilich giebt auch Rohde zu, daß wenn die allgemeine Ueberlieferung über Leukippos Glauben verdiene, dieser und nicht Demokrit genannt werden müßte, wenn man von dem Schöpfer des originalen Gedankens der Atomistik, ja des ganzen Systems rede. Leukipp habe dann „das vollständige, abgeschlossene System der Ato-

mistik geschaffen, alles enthaltend, was eben zum System gehört, nicht gelehrtes oder phantastisches Beiwerk ist. Demokrit stünde dann dem Leukipp nicht selbständiger gegenüber, als etwa Theophrast dem Aristoteles, gelehrter vielleicht als der Meister, aber an Gedanken ungleich ärmer. Sey aber wirklich dieses das Verhältniß des einen zum andern, so streiche man nur den Namen des Demokrit aus der Reihe der originellen Denker, man nehme ihm seinen unrechtmäßigen usurpirten Ruhm und setze an seine Stelle den Namen des Leukippos, als des kühnen Erfinders und Vollenders einer in sich geschlossenen, unvermischten materialistischen Welterklärung. Das sey dann eine Pflicht historischer Gerechtigkeit, der man sich nicht entziehen könne."

Dieses Resultat aber nun wirklich zu ziehen ist Rohde weit entfernt. Der allgemeinen Ueberlieferung stellt er entgegen vornämlich die Stelle in der Biographie des Epikur bei Laertius Diogenes: *τοῦτον Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς Ναυσιφάνους ἀκοῦσαί φησι, καὶ Πραξιφάνους. αὐτὸς δ' οὔ φησιν, ἀλλ' ἑαυτοῦ, ἐν τῇ πρὸς Εὐρύλοχον ἐπιστολῇ. ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον οὔτ' αὐτὸς οὔθ' Ἕρμαρχος, ὃν ἔνιοί φασι καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἐπικούρειος διδάσκαλον Δημοκρίτου γεγενῆσθαι.* Nach Rohde sollen nun diese Worte ganz offenbar besagen, daß Epikur behauptet habe, ein Philosoph Leukippos habe überhaupt nicht existirt. Daß dies der Sinn der Worte seyn müsse, könne ja schon allein das *τινά* lehren. Zeller aber findet einen ganz andern Sinn in diesen Worten, nämlich den, daß Epikur ihn nicht als wirklichen Philosophen habe gelten lassen wollen. Das diese Zellersche Erklärung, mit der auch die lateinische Uebersetzung des Diogenes bei Cobet übereinstimmt, unzulässig sey, hat Rohde nicht dargethan; denn das *τινά* spricht mehr gegen die Auffassung Rohde's, als dafür. Epikur leugnet, daß Leukippos irgend ein (nämlich namhafter cf. Kühner G. Gramm. § 470 Anm. 1) Philosoph gewesen sey. Rohde müßte dagegen übersetzen „daß irgend ein Leukippos Philosoph gewesen sey;" was offenbar nicht angeht, da Epikur doch die Absicht haben muß, dem aus Aristoteles und sonst

wenigstens dem Namen nach bekannten Leukippos als Lehrer des Demokrit abzuweisen. Noch weniger ist zu billigen, wenn Rohde übersetzt: „ein Philosoph Leukippos habe überhaupt nicht existirt.“ Denn das für Rohde's Auffassung so wichtige „überhaupt“ wird im Text durch nichts ausgedrückt, und daß φιλόσοφον von dem Schreibenden prädikativ (nicht appositionell, wie Rohde will) gemeint ist, das zeigt, dünkt mich, die Stellung deutlich genug. Außerdem ist zu beachten, daß durch das οὐδέ Epikur den Leukippos in Beziehung setzt zu Nausiphanes. So faßt auch Rohde mit Recht den Zusammenhang auf: „Wie man ihm selbst Schülerschaft bei Nausiphanes angedichtet habe, so habe man dem Demokrit einen Leukippos zum Lehrer gegeben.“ Das Gleiche ist also die Leugnung des Lehrerverhältnisses, nicht die der Existenz der beiden Philosophen. In Bezug auf Nausiphanes, der nachweislich sein Lehrer gewesen ist, hat die Aeußerung nur die Bedeutung, daß auch sie uns das hoch gesteigerte Selbstgefühl des Epikur zeigt. Sie ist ein Beitrag zur Charakteristik des Mannes; abgesehen davon hat sie keinen geschichtlichen Werth. In Bezug auf Leukippos ist es mir nicht wahrscheinlich, daß Epikur bei seiner Geringschätzung des gelehrten Wissens irgend etwas Genaueres über dessen Verhältniß zu Demokrit gewußt habe; und daß er überhaupt seine Existenz geleugnet habe, ist aus den Worten des Diogenes nicht zu entnehmen. Damit werden denn auch die weiteren von Rohde gezogenen Consequenzen unhaltbar. So bleibt für mich Leukippos der Schöpfer des atomistischen Systems.

Dagegen denkt nun Rohde sehr gering von den „angeblichen Resten ethischer Schriften des Demokrit.“ Er nennt sie „einen Wust moralischer Sentenzen, der unter Demokrit's Namen umläuft,“ „einen wirren Haufen angeblicher Demokritischer Moralsprüche, in denen sich eine an die fade φιλοσοφία des Isokrates erinnernde Biedermannsmoral mit specifisch Epikureischem Quietismus seltsam vermischt.“ Ob Rohde zu dieser „vollständigen Skepsis“ berechtigt ist, lasse ich vorläufig dahin gestellt; ob aber, wenn wir nach wie vor mit Zeller und Anderen die unter

Demokrit's Namen auf uns gekommenen Fragmente als echt betrachten, diese ethischen Gedanken ein „Wust" und „wirrer Haufen" sind, und in ihrem Inhalt so werthlos, wie Rohde meint, darüber mag sich der Leser nach meiner obigen Darstellung selber sein Urtheil bilden.

Recensionen.

Das Problem der Causalität. Ein philosophischer Versuch von Dr. Adolf Bolliger. Leipzig, Fernau 1878.

Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei etwas ungleiche Theile, in einen historisch kritischen und einen theoretisch spekulativen Theil. Man hätte in Rücksicht des Umfangs eher ein umgekehrtes Verhältniß erwarten sollen. Davon abgesehen kann man dem historisch-kritischen Theil im Ganzen einige erhebliche Bedeutung nicht absprechen. Zunächst entrollt uns der Verf. ein Bild der griechischen Philosophie, welches von eindringender Kenntniß und von großem Scharfsinn zeugt. Die Philosophie Heraklit's ist tiefer aufgefaßt als von seinen meisten Vorgängern in der Nachweisung, daß am Ende (im Grunde) bei ihm der Gedanke des Seyns bei Weitem den des Werdens überrage, insofern das Werden nur ein relativer, sich immer wieder ausgleichender Proceß von oben nach unten und von unten wieder nach oben ist, so daß das eine Seyende, der ewige Feuergeist, nach allem doch ewig sich selber gleich, mit sich selbst eins ist und bleibt. Des Parmenides absolute Seynsphilosophie an Heraklit herausgebildet, ist richtig gezeichnet und beurtheilt, über den Pythagoreismus ist Betrachtenswerthes gesagt, und die die großen pantheistischen Systeme des Heraklit und des Parmenides sowie die Lehren des Empedokles und Anaxagoras sind im Wesentlichen richtig gewürdigt. Bemerkenswerth ist die Bedeutung, welche der Verf. dem Atomismus des Leukipp und Demokrit zuweist, indem er zwar einräumt, daß die Naturwissenschaft mit dieser Hypothese glänzende großartige Thaten vollbracht habe, dann aber bemerkt, daß ihr leider

nur das geistige Band fehle und damit der auch nur leiseste Anfang einer Erklärung der alles beherrschenden Gravitation. Der Atomismus soll daher hier nach ihm nur als eine vorläufige Ansicht genommen werden, welche die Entscheidung aller höheren Fragen der Metaphysik vollständig frei lasse. Nachdem der Verf. noch eingeräumt hat, daß der Atomismus in der Fassung Demokrit's bei allem relativem Werthe zur Lösung des Räthsels vom Werden und vom Causalproblem nicht das Mindeste beigetragen habe, wendet er sich zu den Sophisten, denen er gleichfalls nicht allen relativen Werth absprechen will. Auf eine nähere Untersuchung über das Verhältniß der Begriffs- und Induktionslehre des Sokrates zu den Lehren der sog. Sophisten geht der Verf. nicht ein und glaubt den Sokrates damit genug gekennzeichnet zu haben, daß er (extrem nominalistisch) sagt: „Der Begriff ist nur ein durchaus inhaltleeres Zeichen für alle verwandten Einzelindividuen, welche alle ich trotz ihrer relativen Verschiedenheit mit dem gemeinsamen Zeichen belege, so daß ich im Begriff keineswegs das Wesen der Dinge bezeichne noch erkenne, sondern nur einen Motor zur Erinnerung an alle jene individuellen Gestalten habe, von deren aller Bestimmtheit abstrahirend ich den Begriff allererst bildete. So hat der Begriff zuweilen nur so weit Sinn und Bedeutung, als mir die einzelnen sinnlichen Individuen bekannt sind, die er mir zurückruft. Ihm selbst entspricht keine Realität; er ist ein leerer Schatten, weit entfernt das Wesen der Dinge in sich zu begreifen, welches zuweilen nur in den concreten sinnlichen Gestalten gegeben ist.“ Allein wenn durch Begreifen überhaupt das Wesen der Dinge nicht soll erkannt werden können, so müßte der Verf. folgern, daß es überhaupt nicht erkannt werden könne, sondern nur empirisch gekannt, und er müßte Kant recht geben, den er doch später, wenn auch nicht in jeder Beziehung, auf Tod und Leben bekämpft. Nach dem Verf. hat nun Platon, von Sokrates verleitet, mit dem falschen Glauben an die Kraft der Begriffe das Kampffeld der Metaphysik betreten, und „trotz aller Irrthümer doch ein System geschaffen, dem an Tragweite

der Gedanken kein anderes (?) bis jetzt gleichkam, und das noch jetzt offen und insgeheim unsere Gedankenbildung sehr beherrscht." Von der Persönlichkeit und Begabung Platons giebt der Verf. eine beredte Schilderung. Die Charakteristik seiner Lehre faßt er kurz in den Worten zusammen: „Er ist zu groß als Philosoph, um darauf zu verzichten, mit den Eleaten die Welt aus einem Princip zu erklären und die Unveränderlichkeit des wirklich Seyenden daran zu geben; aber unter dem Drange der Empirie muß er noch ein zweites Prinzip (die Materie R.) statuiren, das doch existiren weder kann noch darf und ein Nichtseyendes ist. So ist der Platonismus ein Monismus, der mit Widerstreben zum Dualismus gezwungen, gedemüthigt wird; er ist ein Dualismus, der sich doch nur als Monismus bekennen möchte." Man mag sich diese Fassung, wenn man Monismus im Sinne des Monotheismus versteht, insoweit gefallen lassen. Es ist nur zum Verwundern, daß der Verf. in den weiteren Auslassungen über den Platonismus nicht entfernt daran denkt, zu untersuchen, welche Bedeutung der *Νοῦς* (der göttliche Geist) für das Platonische System gehabt hat. Immer spricht er nur von dem wandellos Seyenden im Gegensatze des Werdenden ohne zu fragen, welcher Art das Seyende für ihn gewesen ist, ob nämlich ein bewußtlos-willenloses Seyn oder ein bewußt-wollendes Wesen. Nun statuirt aber Platon den *Νοῦς* und bestimmt ihn oft genug als Geist, bewußte, wollende Wesenheit. Damit erhebt er sich entscheidend über den gemeinen Pantheismus, und wenn er dennoch nicht den Creationsbegriff kennt, wenigstens sicher nicht bezüglich der Materie, so fällt seine Lehre unter den Begriff des Geistespantheismus, den man der Sache nach Persönlichkeits-Pantheismus nennen darf, wenn auch ein Rest von Dualismus zurückbleibt.*) Auch wird man nie über die Platonische Ideenlehre ins Reine kommen, wenn man sie ohne

*) Persönlichkeitspantheismus darum, weil, wenn er auch kein Wort für Persönlichkeit hat, doch den Begriff derselben mit der Bestimmung Gottes als selbstbewußt wollenden Wesens ausdrückt.

Beziehung auf den *Νοῦς* fassen und darlegen zu können meint. Unter den neueren Philologen hat **Rettig** in einer Abhandlung über den Dialog Philebus des Platon in dieser Zeitschrift den Weg zu einer tieferen Auffassung des Platonismus gebahnt. Auch bei der Lehre des Aristoteles, die der Verf. als modificirten Platonismus nicht verkennt, stellt er den Gegensatz des Seyenden und Nichtseyenden voran und spricht mit keiner Silbe von seiner Lehre vom *Νοῦς*, und untersucht also auch nicht, wie sich in dieser Hauptlehre Aristoteles von Platon unterscheidet und welche Folgerungen sich aus diesem Unterschied für den Einen und für den Andern ergeben.*)

Bei der mittelalterlichen Philosophie will sich der Verf. nicht aufhalten, weil die antike Philosophie das ganze Mittelalter beherrscht habe. Diese Herrschaft war indeß keine der gesammten antiken Philosophie, sondern meist nur der Platonisch-Aristotelischen und der Neuplatonischen Philosophie und auch da weit überwiegend den wissenschaftlichen Formen und Methoden nach, während ihr Hauptinhalt aus den theistischen Lehren des Christenthums und der christlichen Kirche floß. Einige Vermischung des Antiken und des Christlichen soll nicht geleugnet werden, aber die in neuern Zeiten viel zu weit gehende Geringschätzung der mittelalterlichen Philosophie ist um so weniger gerechtfertigt, je mehr sie meist aus geringer Kenntniß erflossen ist. Man vergleiche die treffliche Einleitung in die Geschichte der christlichen Philosophie pp. von Heinrich Ritter im V. Bande seiner Geschichte der Philosophie und die Vorrede zum VII. Bande desselben Werkes, wie auch E. Erdmann's Erörterungen in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Behauptung, daß die neuere Philosophie einen innigen Contakt mit der antiken verrathe, wollen wir nicht durchaus bestreiten, so wenig wie daß der Cartesianismus wie der Spinozismus, jeder in seiner Weise, an einem Dualismus leide, der beziehungs-

---

*) Schwerlich hätte die christliche Philosophie der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters an Platon und Aristoteles angeknüpft, wenn sie nicht die Lehre vom göttlichen *Νοῦς* bei ihnen angetroffen hätte.

weise an den Platonischen erinnere. Wenn aber der Verf. den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes bei Cartesius verwirft und dabei so weit geht, zu behaupten, daß wir weder einen Gottesbegriff noch eine Gottesvorstellung hätten, und dennoch einen empirischen Beweis für das Daseyn Gottes für möglich erklärt und in Aussicht stellt, so sehen wir nicht, wie diese Gedanken mit einander zu vereinbaren seyn sollen. Auch ist nicht ersichtlich, wie es zusammenpassen soll, erst (S. 42) zu sagen: „zwar ist es kein Unglück und noch vielweniger eine Schande mit der scholastischen Theologie (Philosophie, R.) in innigem Contakt zu stehen; denn sie ist doch wohl im Princip wenigstens viel besser als die neuere, und dann (S. 46) zu erklären: „das scholastische Gerede von der Gottesidee war ein leerer Schall." Mit Spinoza macht sich der Verf. viel zu schaffen, und so viel Scharfsinniges er über und gegen ihn vorbringt, so versäumt er doch eine Hauptuntersuchung, nämlich die, ob und inwiefern die absolute Substanz von Spinoza als selbstbewußt oder nicht selbstbewußt gedacht worden ist.*) Der Verf. macht keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Formen des Pantheismus und wirft sie alle in Bausch und Bogen in eine und dieselbe Verdammniß. Gegen die Monadenlehre des Leibniz erhebt der Verf. gegründete Einwendungen, aber er geht zu weit, wenn er die leibnizische Lehre auf den Spinozismus reduciren zu können meint. Der Gott des Leibniz, der absolut vollkommene Geist, die unendliche selbstbewußtwollende schöpferische Monade ist niemals mit der absoluten Substanz Spinoza's zu identificiren, die nur Modi und Modifikationen, nicht Schöpfungen kennt. Nach Leibniz ist die Welt, der Inbegriff der Monaden, Schöpfung des selbstbewußt wollenden Gottes, und er ist nur in einen emanationistischen Halbpantheismus, nicht aber in Spinozismus verfallen, indem er die Schöpfung Effulguration, Coruscation genannt hat, aber eine solche, deren Effekt unver-

*) Vergl. Spinoza's S. Werke übers. von Auerbach II, 18, 19 mit 26, 27, 42, 43, 45. Vergl. die Schriften von Camerer und Busolt über Spinoza.

gängliche Individuen sind, während Spinoza nur vergängliche Modi kennt, keine unvergänglichen Individuen.*) Durch Consequenzmacherei kann man freilich leicht den Halbpantheismus wieder in gemeinen Pantheismus auflösen, aber man trifft dann nicht Geist und Sinn der leibnizi'schen Philosophie, welche dem verwachsenen Monismus die Persönlichkeit Gottes und den bestimmtesten Individualismus alles Geschaffenen entgegenstellt. Die Philosophie des Leibniz ist am Zutreffendsten als eine Form des Persönlichkeits-Pantheismus, des pantheistisirenden Theismus zu bezeichnen, erhebt sich damit über jeden gemeinen Pantheismus wie über den Spinozismus und ist die nächste Vorstufe des ächten Theismus. Ueberhaupt verkennt der Verf. die eminente Bedeutung des Leibniz für die Weiterentwickelung der Philosophie und für die gesammte Cultur.**) Viel interessanter und lehrreicher ist die Kritik, welcher der Verf. die Lehren Locke's und die Hume's unterstellt. Locke's Hauptverdienst sucht er in der Stellung der Probleme, wodurch er unendlich in allen Richtungen zum Denken angeregt habe. Der Verf. geht so weit zu behaupten, das Beste bei Hume und Kant sey Locke's Eigenthum. Näher zur Wahrheit trifft die Behauptung, die erkenntnißtheoretische Hauptfrage habe nicht Kant, sondern Locke zum ersten Urheber. Doch habe es Locke nicht weiter gebracht als zu einem skeptischen Empirismus, Hume nur zu einem dogmatischen Skepticismus und Kant nur zu einem Dogmatismus für die empirische Scheinwelt und Skepticismus (resp. Glaubensskepticismus) für die Realwelt. Die Haupteinwendung gegen Locke faßt der Verf. in die Worte

*) Reinhold, Sigwart und Andere deuten den Ausdruck Effulguratiou bildlich und schreiben Leibniz die Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu. Hätten sie recht, so wäre freilich der rein theistische Charakter der Leibniz'schen Philosophie gerettet. Aber auch dann hätte jener bildliche Ausdruck den Anlaß zum Halbpantheismus gegeben, der in seinem geistvollsten Jünger, G. Lessing unverkennbar hervortrat, in Herder sich fortsetzte und später von Schelling erneuert wurde.

**) Vergleiche: Die Geschichte der neuen Philosophie von Windelband, I, 444, 458—9, 477.

zusammen: „Weil er nicht versteht und begreift, d. h. eben nach seiner sensualistischen Erkenntnißtheorie nicht sieht, hört, schmeckt und riecht, wie ein Modus der Ausdehnung auf einen andern wirkt, schließt seine Weisheit, daß dies Wirken überhaupt zweifelhaft und höchst problematisch sei. Wie klug! Weil ich nicht sehe, nicht schmecke und rieche, wie etwas ist und seyn kann, so wird es wahrscheinlich überhaupt nicht seyn. Weil ich nicht begreife, wie ich meine Glieder bewege, wie mein Magen verdaut, mein Herz sich zusammenzieht, nicht begreife, durch welche Mittel und Wege ich denke, fühle und will, so ist das Bewegen, Verdauen und Pulsiren, das Denken, Fühlen und Wollen selbst höchst zweifelhaft.“ So scharfsinnig sich diese Einwendung ausnimmt, so trifft sie doch nicht den Hauptpunkt, da der Verf. übersieht, daß Locke zwei Arten der Erfahrung unterscheidet, die Sensation und die Reflexion, wenn er auch die erste als primäre faßt. Ueberhaupt ist die Darlegung der Locke'schen Theorie zu desultorisch und giebt kein genügendes Bild seiner Lehre, wovon sich der Verf. überzeugen kann, wenn er die klare, wenn auch kritisch nicht vollständige Darlegung der Locke'schen Philosophie in Windelband's Geschichte der neueren Philosophie (1, 237 — 258) vergleichen will. Aus Hume's Schriften führt der Verf. eine Reihe von Stellen vor, die getreu wieder gegeben sind, die uns aber kein geschlossenes Bild seiner Lehren geben und uns wenig von dem erkennen lassen, worin bei allem Irrthum die Größe seines Geistes besteht. Wurde Hume doch z. B. von Windelband*) der größte Denker der englischen Nation genannt und man wird gegen diese, wenn auch immer relative Hochachtung des kühnen empirischen Skeptikers nichts Gegründetes einwenden können. Die kritischen Entgegnungen des Verfassers scheinen uns zum Theil auf Mißverstand zu beruhen. So z. B. wenn der Verf. die Behauptung Hume's widerlegen will, „daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde, sei ein ebenso verständlicher und widerspruch-

*) Die Geschichte der neueren Philosophie von Windelband I, 315.

freier Satz als der andere, daß sie aufgehen werde." Darin will der Verf. den Einfluß der falschen Lehre von den Aktivitäten erblicken, als wenn die Thätigkeiten, die Offenbarungsweisen der Körper etwas wären, was ihnen zukommen und je nachdem auch nicht zukommen könnte. Allein Hume sagt nicht, daß er bezweifle, die Sonne werde morgen nicht mehr aufgehen, wenn morgen noch alle Bedingungen ihres Aufgehens vorhanden seyen, sondern er meint, der Umstand, daß heute alle Bedingungen ihres Aufgehens vorhanden waren, beweise nicht, daß sie auch morgen vorhanden seyn werden. Und dem ist doch nicht zu widersprechen, so wahrscheinlich es auch ist, daß die Sonne morgen und noch Millionen oder Milliarden von Tagen aufgehen werde. Wir bestreiten dem Verf. die Behauptung nicht, daß jedes Ding seinem Wesen gemäß sich äußern muß und eine Aeußerung wider seine Natur eine Unmöglichkeit ist. Nur folgt daraus nicht, daß die Dinge nicht in Disharmonie und Unordnung, und die geistigen Wesen nicht mit sich, mit Gott und der Welt in Widerspruch gerathen können. Das Identitätsgesetz soll und kann freilich nicht aufgehoben werden, weil wir sonst das Unmögliche und Unvernünftige für möglich und vernünftig erkennen müßten. Allein das Identitätsgesetz kann dahin mißverstanden werden, als ob vermöge desselben Alles starres, veränderungsloses, lebloses, todtes Seyn seyn müßte, als ob es jede Veränderung, jedes Werden absolut ausschlösse, und darum ein Causalitätsgesetz, ohne welches von Ursache und Wirkung nicht die Rede seyn könnte, nur ein Phantom sey. Der Verf. schließt dann auch jedes wirkliche Anderswerden aus,*) wenn er sagt: „Wer unter dem Druck der Empirie von einem wirklichen Anderswerden, von einer Selbstentäußerung und dem Aufgeben der Identität

*) Dieses Ausschließen alles Anderswerdens rührt mehr noch von dem Einfluß des Herbart als des Parmenides her. Vergl. die richtigen Einwendungen Frohschammer's gegen Herbart in seiner Schrift: Monaden und Weltphantasie S. 107—126. Die Untersuchung über die Weltphantasie Frohschammers gehört nicht hierher.

mit sich selbst reden wollte, der hätte zu denken noch nicht einmal angefangen.“ Der Verf. will nun „ohne Umgehung des Identitätsgesetzes“ eine „neue“ Lösung des Problems der Veränderung versuchen. Aber der Versuch, den er zum Besten gibt, ist nicht neu und überdieß kläglich genug. „Im Allgemeinen (läßt er sich vernehmen) kann hier nur (so?) angedeutet werden, daß die sich verändernden Dinge nicht Individuen schlechthin, sondern Compositionen seyn müssen, so daß die Veränderung auf eine die eigentliche Natur der Dinge nicht verändernde Lagenverschiebung der Componenten zurückgeführt werden muß.“ Dies scheint ja doch ganz auf den Materialismus hinauszulaufen, dem der Verf. dann einen Theismus überordnen will. Der Verf. will sagen: Die Individuen, die Componenten, die ihm hier offenbar grob materielle Atome sind, (woher kämen sonst die Lagenverschiebungen?) verändern sich nicht, sondern nur ihre Compositionen und auch diese nur durch Lagenverschiebung. Woher nun diese Atome? Sind sie geschaffen, so setzt dieß eine Aktion des Schöpfers voraus, welche der Auffassung des Identitätsgesetzes von Seiten des Verfassers widerspricht. Wie konnten die Atome in eine Composition eintreten (die Gesammtheit der Atome in das Ganze des Weltalls?), ohne irgend eine Art der Veränderung, und wenn, was befähigt sie aus Theilcompositionen wieder heraus und in andere wieder einzutreten und diesen Wechsel ins Endlose (?) fortzusetzen? Wie können Atome materiell seyn, da sie einfach seyn sollen und doch alles Materielle zusammengesetzt ist? Lagenverschiebung der angeblichen Atome wäre immerhin schon eine Veränderung, welche nach des Verfassers Auffassung des Identitätsgesetzes ausgeschlossen ist. Endlich keine andere Veränderung als Lagenverschiebung der Atome einzuräumen, ist als rein mechanisch die todteste, unlebendigste, kläglichste Naturauffassung, die es geben kann. In Betreff der materiellen Atomistik möge der Verf. die bezügliche Abhandlung Fritz Schulze's im „Kosmos“ der Darwinianer nachlesen.*) Wenn Dr. M. L.

*) Insofern könnte es ihm indeß unnöthig scheinen, als er am Schluß seiner Schrift allen Atomismus selber aufgibt.

Stern sagen zu dürfen glaubt: Wissenschaft ist Materialismus,*) so würde der Verf. wenigstens sagen müssen: Naturwissenschaft ist Materialismus — in der Consequenz seiner materiellen Atome. Wie aber materielle Atome (denen nichts als Lagenverschiebung möglich) von Gott, dem absoluten Geiste geschaffen seyn könnten, hat der Verf. nicht gezeigt und kann es nicht zeigen. Spricht der Verf. dann vom Geschehenen, so muß erinnert werden, daß er nach seiner Fassung des Identitätsgesetzes die Möglichkeit eines Geschehens gar nicht zeigen kann. Schenkt man ihm dieß aber, so weiß er doch nur ein nothwendiges Geschehen abzuleiten, wonach er einen universellen Determinismus aufstellen müßte, den er nachher doch auf das geistige Leben nicht anwenden will. Die Behauptung Hume's, daß alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes seyen, widerlegt der Verf. nicht mit der Nachweisung, daß jede Gewohnheit mit einem Gedanken und Thun beginnen müsse, der und das doch unmöglich selber schon Gewohnheit seyn könne, sondern mit dem Versuch, die Identität des Wirkens auf die Identität des Seyns zu gründen. Aber hat denn der Verf. ein apriorisch oder empirisch erkanntes (nicht bloß gekanntes) Seyn? Ein apriorisch erkanntes nicht, denn er will Alles auf Empirie gründen. Die Erfahrung zeigt Erscheinungen, und schließt der Verstand mit Recht von Erscheinungen auf Seyendes, dessen Offenbarungen die Erscheinungen sind, so ist das Seyende ein Erschlossenes, nicht aber ein unmittelbar Erfahrenes. Ob nun das Seyende Eines oder Vieles oder ein von Einem gegründetes Vieles ist, ist nicht Gegenstand der Erfahrung, wenn auch ein nicht ohne Erfahrung Gewonnenes, sondern Ergebniß des über die Erfahrung hinausgehenden Denkens.**) Der Verf. spricht hier von seinen Atomen, als ob

---

*) Die Philosophie und die Anthropogenie des Prof. Dr. Ernst Haeckel, S. 46. Der Darwinismus und Haeckelismus Stern's ist bereits von A. Wigand in: „Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit" und: „Der Darwinismus" (in 3 Bänden) von Grund aus gestürzt.

**) Vergl. Die Philosophie und das Leben von E. Pfleiderer. S. 11.

er sie gesehen, gehört, geschmeckt, gerochen und gefühlt (ertastet) hätte, während sie doch, wenn sie sind, nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden können.

Kommt der Verf. nun auf Kant, so bringt er wohl manches Treffende über und gegen ihn vor, aber im Ganzen ist seine Beleuchtung zu desultorisch. Wenn wir uns mit der Lehre Kant's von der absoluten Unerkennbarkeit der übersinnlichen Dinge nicht vereinbaren können, so ist doch von des Verfassers Leugnung alles und jedes Apriorischen im Erkennen ein haltbares „philosophisches" System nicht zu erwarten. Ueber Herbart äußert der Verf. nur Weniges und wenn auch Richtiges, doch nichts Neues. Der Verf. kennt weder Baader, noch die neuern Philosophen Weiße, J. H v. Fichte, C. Ph. Fischer, Fechner, Heinrich Ritter, Ulrici ꝛc. Nur Lotze wird kurz, aber nicht genügend erwähnt. Erst ist es nach ihm der Theismus, der Lotze's System zusammenhält. Dann fürchtet er sich darin zu irren und fragt: „Sollte Lotze doch mehr an den Pantheismus erinnern (!), wonach Gott nichts wäre als die Gesammtheit seiner endlichen Modifikationen? Genau genommen weder eins noch das andere. Lotze ist weder Theist noch Pantheist im strikten Sinn der Worte, sondern Persönlichkeitspantheist, in verwandter Weise wie Leibniz, Lessing, Herder, Schelling, Weiße ꝛc.

Die zweite Abtheilung der vorliegenden Schrift ist überschrieben: Theistisch spekulativer Theil. Er soll also doch spekulativ seyn, während im Vorhergehenden nur von Empirie die Rede war. Es soll nun positiv eine Lösung des Causalitätsproblems versucht werden. Dazu soll ihm die jüdische Philosophenschule, die von den Tagen Abraham's und Moses bis herab auf diesen Tag und bis ans Ende der Tage reiche, den richtigen Weg weisen. Moses, Jesaias und Jesus sind ihm von der Stunde an Philosophen, da sie die Welt auf die Einheit einer ἀρχή zurückführten und von dieser Einheit aus die Welt und was in ihr ist zu begreifen suchten. Allein Judenthum und Christenthum sind nicht aus philosophi-

schen Spekulationen hervorgegangen, sondern haben sich auf göttliche Offenbarung gegründet und als Religion, nicht als Philosophie, eingeführt. Wenn die Philosophie zuletzt die Wahrheit des Monotheismus bestätigt, so vollbringt sie dieß aus rein philosophischen Gründen und nicht durch Berufung auf göttliche Offenbarung und unvordenkliche Autorität. Philosophie schafft nicht Religion und Religion gründet sich nicht auf Philosophie. Wird dieß geleugnet, und mit dem Verf. alle Religion als Produkt des instinktiven oder unbewußten Philosophirens erklärt (S. 131), so wird im voraus und ohne nähere Untersuchung alle Offenbarung Gottes (außer der Weltschöpfung) geleugnet, und der Philosoph kann dann wohl zu einem Deismus, aber nicht zum Theismus gelangen. Beginnt nun der Verf. doch — mit Absehen von der jüdisch-christlichen Gotteslehre — selbständig zu philosophiren, so glaubt er getrost, die Gültigkeit des Causalprincips voraussetzen zu dürfen. „An einer andern Stelle, sagt er, habe ich bewiesen, daß es nicht Aufgabe einer philosophischen Untersuchung seyn kann, das causale Schließen und damit das Causalprincip vor seiner Anwendung erst als rechtmäßig zu erweisen, weil alles Denken und Philosophiren schon auf der Rechtmäßigkeit des Causalprincips ruht, ein solcher Nachweis also eine Unmöglichkeit ist. Wenn wir also überhaupt zu denken und zu philosophiren anfangen wollen, so müssen wir wohl oder übel (!) das Causalprincip anerkennen, und daß wir damit etwas Unstatthaftes thun, kann uns glücklicherweise (!) auch niemand nachweisen, weil er das nur mit Gründen, also mit Anerkennung des Causalprincips könnte." Weiterhin erklärt der Verf. die Begriffe von Ursache und Wirkung für Grundbegriffe (S. 124). Abgesehen davon, daß der Verf. hier die Begriffe von Grund und Folge und die von Ursache und Wirkung vereinerleit, übersieht er den Unterschied des direkten und des indirekten Beweises. Von Grundbegriffen ist ein direkter Beweis nicht möglich — sie würden damit aufhören Grundbegriffe zu seyn, — wohl aber ist ein indirekter Beweis möglich, die Nachweisung

daß das contradiktorische Gegentheil des Grundbegriffes widersprechend seyn würde. Gibt es Grundbegriffe, und es gibt solche, wie das Gesetz der Identität, des Grundes und der Folge, so sind sie dem Geiste eingeborene Begriffe, apriorische, die nicht der Erfahrung entstammt seyn können, wenn sie auch durch Erregung von Außen zum Bewußtseyn kommen. Der Verf. tritt nun dem subjektiven Idealismus, der Alles, das Ich selbst inbegriffen, als bloße Vorstellung faßt und mit seinen Vorstellungen sich begnügen will, damit entgegen, daß er zeigt, daß Vorstellungen etwas Relatives sind, die ein vorstellendes Etwas voraussetzen. Das vorstellende Etwas muß ein Ichding seyn, welches der Möglichkeitsgrund aller Vorstellungen ist. In der Icherkenntniß habe ich auch die Vorstellung und Erkenntniß eines Dinges, das ich nicht selber bin. Da ist es auch denkbar, daß Vorstellungen von noch andern Dingen in mich eingehen, die ich ebensowenig selbst bin. Ich als bedingtes Wesen kann unmöglich Träger und Schöpfer des Weltalls seyn. Das Ich ist ein Relatives. Also giebt es auch ein Absolutes. Denn das Relative ist nur auf Grund des Absoluten möglich. Wie die Vorstellungen das Ichding postulirten (voraussetzen), so setzt das Ichding das Absolute voraus. Das Absolute kann nur Eines seyn. Es selbst kann nicht die Gesammtheit alles (bedingt) Seyenden seyn. Das Eine kann nicht ein Bewegtes und nicht eine Vielheit werden. Das eine Absolute ist Gott und die Welt kann nur seine Schöpfung seyn. Hiemit will der Verf. den Theismus empirisch bewiesen haben, während er doch mit Anerkennung der Grundbegriffe sich unbewußt des Apriorischen bedient, und nicht zum Theismus (der eine geschichtliche Offenbarung Gottes anerkennt), sondern nur zum Deismus (der alle Religion aus instinktivem oder unbewußtem Philosophiren ableiten und erklären will) gelangt. Wäre es richtig, daß, wie der Verf. sagt, die ganze Geschichte der Philosophie krank sey durch den Pantheismus, den Hellenismus, das Heidenthum, so wäre es nach seinen eigenen Voraussetzungen doch nur eine Krankheit des Philosophirens, und nicht begreiflich,

wie seit Jahrtausenden die genialsten Köpfe irregegangen, bis dem Verfasser endlich gelungen, das richtige Licht durch einen vermeintlichen puren Empirismus aufzustecken. Der Verf. ist in der Geschichte der Philosophie nicht hinlänglich genug bewandert, um zu wissen, daß theistische Systeme im Mittelalter wie in der Neuzeit hervorgetreten sind, in der letzteren neben weniger bedeutsamen die theistischen Lehren Baader's, Ritter's und Ulrici's. Die deistischen Philosophen, denen er doch näher steht, ignorirt er ganz, würde sie aber, wenn er Kenntniß von ihnen hätte, wohl für so ziemlich gesund erklären. Zur ganzen Philosophie gehören doch auch z. B. Kant und Herbart, und gerade sie leiden wenigstens nicht an Pantheismus. Die Freiheit des Willens nimmt der Verf. allem Pantheismus gegenüber in Schutz, und gründet die Realität der Außenwelt auf die empirisch gegebene Gesetzmäßigkeit der Phänomenalwelt, wobei er übersieht, daß er doch nicht das All der Dinge durch seine Erfahrung zu umspannen vermag, vielmehr nur ein Minimum dessen, was überhaupt erfahrbar genannt werden kann, wirklich erfährt. Könnte uns nach dem Verf. Gottes Wesen nur bekannt seyn (werden) in seiner Offenbarung (Schöpfung), so könnte uns höchstens ein Minimum davon bekannt werden und auch dieß nur vermuthungsweise, da wir das Ganze seiner Schöpfung empirisch kennen müßten, um das Ganze seines Wesens und auch dieß nur durch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit bietende Rückschlüsse zu erfassen.

Die interessantesten und schwierigsten Betrachtungen des Verfassers folgen zuletzt, von S. 141—157 (Schluß). Es handelt sich hier um die Frage nach der Erkenntniß der Dinge an sich. Er leitet diese Untersuchung mit den Worten ein: „Wie ein Wort voll absonderlicher, hoher Weisheit tritt uns in der Geschichte der Philosophie das Wort entgegen, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen könnten.“ Daß hier von Kant die Rede ist, wird nicht gesagt, weil es als bekannt vorausgesetzt wird. Nicht hohe Weisheit wird in jener Behauptung gefunden, sondern sie gilt dem Verf. an sich als eine so triviale

selbstgewisse Wahrheit, als es nur irgend eine geben könne, einfach darum, weil Erkenntniß der Dinge an sich eine allereinfältigste contradictio in adjecto sey. Denn „nur wie sie meinem Bewußtseyn sich geben, nur wie sie für mich sind, können die Dinge Gegenstand der Erkenntniß seyn, während das an sich ja gerade ihr Seyn außerhalb meines Bewußtseyns, außerhalb des Fürmichseyns bezeichnet. Nur wie sie für mich gemäß meiner Organisation sind, nur wie sie mir offenbar werden, kann ich das Ich sowohl als die andern Dinge zweiten Rangs, als auch Gott erkennen, während ihr Seyn an sich eben nur ihr Seyn außerhalb meines Bewußtseyns bedeuten kann." Dieß wäre nur dann einzuräumen, wenn es keine andere als empirische Erkenntniß (die eigentlich nur Kenntniß wäre) gäbe, nicht auch apriorische. Die letztere leugnet zwar der Verfasser den Worten nach, erkennt sie aber doch ohne rechtes Bewußtseyn davon an, indem er Grundbegriffe des Erkennens einräumt, die nur apriorische seyn können, wie er denn auch S. 154 von apriorischer Betrachtung spricht, die also doch wissenschaftlich möglich seyn muß. Kant unterscheidet apriorische und empirische (innere und äußere) Erkenntniß. Die erstere gewährt ihm nur formale Erkenntniß, die nur auf Erscheinungen Anwendbarkeit finde, nicht aber auf Wesenheiten, Dinge an sich, die ihm darum unerkennbar bleiben, deren Seyn er aber, recht verstanden,*) so wenig leugnet, daß er ihre Annahme sogar nothwendig findet. Ihre Anerkennung liegt ihm nicht außerhalb des Bewußtseyns, sondern nur außerhalb dessen, was mit Sinnen wahrgenommen werden kann und worauf die apriorischen Formen angewendet werden können. Wenn gegen Kant die Erkennbarkeit des inhaltlichen Uebersinnlichen erwiesen werden kann, und dieß muß bis zu einer gewissen Grenze schon darum möglich seyn, weil sonst weder Ethik noch Aesthetik 2c. möglich seyn würden, so vermag doch purer Empirismus dieß nicht

---

*) Recht verstanden, wird hier darum gesagt, weil in der Kritik der reinen Vernunft über den fraglichen Punkt Schwankungen vorkommen.

auszurichten. Aller purer Empirismus läuft auf lauter Relativität hinaus und geht im Subjektiven unter, das sich selber genug wähnt. Selbst der empirische Beweis für das Daseyn Gottes ist nur eine relative und subjektive Nöthigung des empirischen Denkens, welches sich damit begnügt, und sich nicht weiter darum kümmert, ob diese subjektive Nöthigung auch objektive Wahrheit enthält. So begnügt sich der unwissende Bauer und der noch unwissendere Wilde mit dem Sinnenschein, indem er Stein und Bein darauf schwört, daß Sonne und Sterne um die Erde laufen; denn er hat es selbst oft genug gesehen, wie die Sonne im Osten aufsteigt und im Westen untergeht. Daß es gar keinen Schein gebe, meint der Bauer und der Wilde darum nicht, denn er hat in Luft und Wasser wohl auch etwas von Luftspiegelungen, von Gehörstäuschungen, vielleicht auch etwas von Fata morgana wahrgenommen. Erst der philosophisch seyn wollende Empirist kommt daher und sagt uns (S. 145): „Die Dinge sind das, als was sie mir erscheinen; in dem, als was sie mir erscheinen, offenbaren sie ihr bestes Wesen; in ihren Relationen geben sie sich als das, was sie sind, und es giebt gar keinen Schein." Unmöglich kann der Verf. dieß im vollen Sinne meinen, aber es steht da ohne Einschränkung. Nun soll gar, wenn es eine Welt von Dingen gäbe, die ewig bewegungslos einander gegenüberstünden, das Ich, auch in dieser Welt, der Statuirung von Ursache und Wirkung bedürfen. Also Ursache und Wirkung ohne alle Thätigkeit, gedachte Relationen sind schon Causalitäten! Wenn auch die vier aufgestellten Sätze: 1. Die Welt als eine Vielheit von Dingen für einander ist wirklich, 2. Diese Welt ist nur möglich durch Relation der einzelnen Dinge aufeinander, 3. Also ist das Verhältniß realer Causalität so wirklich wie die Welt selbst, 4. Gott als der einzig mögliche Grund einer solchen Welt ist so gewiß wirklich, als die Welt und die Causalität mit einander unanfechtbar existiren (die Identificirung von Relationen mit Causaliäten ist anfechtbar, — Causalitäten haben Relationen zur Folge, nicht umgekehrt), — so könnten sie doch nicht durch nackte Erfahrung

gewonnen worden seyn, sondern erforderten ein aus Grundbegriffen sich entwickelndes, über die bloße Erfahrung hinausgehendes Denken. Die Unsterblichkeitsfrage, welche der Empirismus stets verneinend beantwortet hat, wird sehr flüchtig berührt und nicht vielmehr darüber gesagt, als daß der Gedanke, daß wir die Welt einst mit einer andern (reicheren, R.) Sinnlichkeit viel schöner und herrlicher als jetzt schauen werden, unendlich seliger (beseligender, R.) sey, als die Annahme, daß Gott in seiner Schöpfung an die armselig, irdischmenschliche Fünfzahl (der Sinne) gebunden sey. Von andern Prämissen aus würde dieser Gedanke sich recht fruchtbar erweisen können, aber in der vorgetragenen flüchtigen Einführungsweise wird er den empirischen Forschern nur ein Lächeln abgewinnen können. Zuletzt erklärt der Verf., daß er mit seiner Theorie der Causalität nicht auch das Problem des Werdens und der Veränderung erklärt zu haben meine. Als ob beides von einander trennbar wäre und es eine Causalität ohne Werden und Veränderung geben könnte! Vorerst will er nur bewiesen haben, daß vollständige Selbstbeharrung der Dinge und vollständige Relativität derselben gegen alle andern Dinge zwei nicht mehr sich ausschließende sondern vollständig verträgliche, ja einander postulirende Gedanken seyen. Dann deutet er flüchtig auf einen kosmologischen Dualismus der ausgedehnten und der geistigen Dinge hin. Demnach soll nach ihm der Atomismus schließlich fallen, nicht blos der materiale, sondern offenbar auch der spirituale (die Monadologie). Dieß schließt nach ihm die Existenz der Seelen nicht aus, die der Identät der Dinge zum Trotz in jedem Augenblick sich selbst identisch und nicht identisch, dieselbe und doch auch eine andere sey. Wie dieß möglich sey, weiß er nur in einem Gleichniß (!) anzudeuten. Wie die Selbstbeharrung der Dinge ohne Annahme von Monaden (Individualwesenheiten) möglich seyn soll, wird kein menschlicher Verstand begreiflich finden.

Wenn der Verf. sich vollends vom Einflusse Herbart's befreit haben, wenn er die Geschichte der Philosophie vollständiger

studirt haben, wenn er sich überzeugt haben wird, daß es mit dem puren nackten Empirismus nichts ist, wozu ihm schon Lotze's Logik (S. 512—515) hätte verhelfen können, dann sind von seiner Begabung und seinem nachhaltigen Streben die Philosophie fördernde Leistungen zu erwarten.

Fr. Hoffmann.

Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes: Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung von Lazar B. Hellenbach. Wien, Braumüller 1876.

Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart, von demselben. Ebendaselbst 1878.

Die Vorurtheile der Menschheit, von demselben. 2 Bände. Wien, Rosner 1879.

Abermals eine neue Weltanschauung nach etwa einem Dutzend des letzten Jahrzehnts und doch wieder wie die andern nicht ganz neu, sondern ein Seitenzweig einer schon vorhandenen und zwar der Schopenhauer'schen Philosophie. Auffällig muß sofort erscheinen, daß der Verfasser sich kurzer Hand der Atomistik, nicht zwar jener bekannten absoluten, sondern einer irgendwie bedingten, zuwendet, während Schopenhauer alle und jede Atomistik verworfen hatte. Eine Folge der Verwerfung der absoluten Atomistik ist, daß der Verfasser sowohl Ernst Haeckel's als Gustav Jäger's Behauptung, daß das Unorganische ganz von selbst zum Organischen fortschreite, mit triftigen Gründen bestreitet. Die neuere Biologie weiß nach des Verfassers Nachweisung nichts über die Entstehung des organischen Lebens und sucht sich nur mit dieser oder jener Vermuthung unzureichend zu helfen. Ebenso wenig weiß sie über die Ursache der Fortpflanzung, die zwar als Thatsache gewiß ist, und schon als solche sich die teleologische Natur nicht abstreiten läßt. Vermag die mechanistische Naturwissenschaft die Lebensentstehung nicht zu erklären, so vermag sie ebensowenig die Lebensentwicklung und Lebensfortpflanzung zu erklären. Sie zeigt uns wohl die Bedingungen der Entstehung und Entwickelung des Lebens, das Material, welches dabei zur Verwendung kommt, aber nicht die

Ursache desselben. So erscheint dem Verfasser durch die Naturwissenschaft keines der bekannteren philosophischen Systeme derzeit aufgehoben, und er tritt der Frage näher, ob eines derselben philosophisch befriedigende Erklärung gewähre oder, wenn nicht, ob ein neues zu schaffen sey, welches die Erklärung leiste. Die bekannteren philosophischen Systeme sind ihm der Monismus, der Individualismus, der Mechanismus (Stoffcombinationslehre) die er für unzureichend erklärt, während er die philosophisch theistischen gar nicht berücksichtigt. Diesen unzulänglichen Systemen gegenüber soll nun das System eines relativen Individualismus bessere Befriedigung gewähren. Der Begründungsversuch dieses neuen Systems ist mehr als sonderbar. Er nimmt die Atomistik zur Voraussetzung, die ihm doch das Leben nicht erklären konnte, überspringt alle ungelösten Schwierigkeiten der Erklärung des Organischen aus den Voraussetzungen einer irgendwie bedingten Atomistik, und versucht etwas wie Seele und Fortdauer derselben über das irdische Leben hinaus herauszubringen. Man sieht, wie man, wenigstens theilweise, vorzüglich in der Kritik und dabei ganz unzulänglich in der Construktion seyn kann. Was der Verf. Seele nennt, gilt ihm für zusammengesetzt, und da er nichts als die materiellen Atome hat, woraus sie zusammengesetzt seyn könnte, so kommt er insoweit über den Materialismus nicht hinaus, nur daß seine Atomenwelt vom Schopenhauer'schen Monismus überbaut scheint, der selber im Grunde nichts Anderes als Naturalismus ist, da blinder Wille nicht Geist, sondern verhüllte Naturkraft ist. Die Schopenhauer'sche Monas, der Eine blinde Wille (im Grunde die Eine blinde Naturkraft) würde, streng genommen, die Vergänglichkeit auch der Atome erfordern; um so mehr mußten dem Verfasser die Zusammensetzungen der Atome, die Seelen genannten Organisationsprincipien, vergänglich seyn, nur daß sie nicht mit dem irdischen Tode untergehen, sondern ein unbestimmbar langes Vor- oder Nachleben in Metamorphosen (Seelenwanderungen) durchmachen. Die flüchtig hingeworfene Möglichkeit endloser Fortdauer kann ihm nicht voller Ernst seyn. Damit meint der Verf. Schopen-

hauer und v. Hartmann überflügelt zu haben, während er mit seinem Scheinindividualismus über den blinden Monismus doch nicht hinauskommt. Ein angeblicher Individualismus, der die Individuen untergehen läßt, wenn auch erst nach Tausenden von Metamorphosen und folglich nach unbestimmbar langen Zeiträumen, ist kein wahrer Individualismus, sondern nur eine etwas andere Form des Monismus.

Das Detail der zwei erst genannten Schriften enthält gleichwohl nicht wenig Interessantes, Anregendes und Geistreiches. Aber wir können für dießmal nicht näher darauf eingehen und wenden uns zu der dritten Schrift: „Die Vorurtheile der Menschheit."

Der Verf. leitet seine Betrachtungen mit einigen Sätzen: Vom Vorurtheile im Allgemeinen, ein. Wiewohl seine Philosophie sehr stark mit Wahrscheinlichkeiten operirt, beginnt er doch ganz apodiktisch mit dem von Goethe im Faust dem Mephistopheles in den Mund gelegten Worten, die er goldene nennt: „Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht." Es genirt ihn nicht, daß dieß Worte des Mephistopheles sind, und es fällt ihm nicht ein, daß man ihn da an die andern bekannten Verse erinnern könnte: „Den Teufel merkt das Völkchen nie, Und wenn er es am Kragen hätte." Wenn der Verf. nach einem Motto hätte suchen wollen, seinen angeblichen Individualismus als nichtig erscheinen zu lassen, so hätte er allerdings kein besseres finden können. Seine angeblichen Individuen sind vergänglich, folglich ist ihm alles Entstandene vergänglich, und folglich sind auch seine Seelen genannten Individuen nicht wirkliche und wahre Individuen, wie sie denn auch nach ihm zusammengesetzte Wesen, also auch auflösbare seyn sollen. Der Verf., der selber mit dem schlimmsten Vorurtheil beginnt, — denn er hat seine Behauptung der Untergangswürdigkeit aller Wesen und Dinge, worin sogar seine Atome eingeschlossen seyn würden, mit nichts begründet, — will nun seine Untersuchungen über die Vorurtheile auf diejenigen einschränken, aus deren Consequenzen Leiden für die Menschheit erwachsen. Aber er hat

nicht erwiesen, daß es Vorurtheile geben könne, die absolut nicht von Leiden gefolgt seyn könnten. Seine Untersuchung gilt also nur solchen Vorurtheilen, die handgreiflicher als andere Leiden zur Folge haben. Er theilt sie ein in volkswirthschaftliche, politische, gesellschaftliche, religiöse und wissenschaftliche. Wir staunen aber sogleich vor seiner Erklärung: „Ich ging auch von keinem System oder Princip aus, sondern von der einfachen Betrachtung: „Wo drückt uns der Schuh?" Der Standpunkt, den wir einnehmen werden, wird darum auch kein theoretischer oder doktrinärer, sondern ein rein praktischer seyn." Was soll aber — diese Erbschaft Kant's — ein praktischer Standpunkt leisten, dem kein theoretischer zu Grunde liegt? Sogar religiöse und wissenschaftliche Vorurtheile will er aufdecken, beleuchten, enthüllen, ohne irgend eine theoretische Grundlage. Da dieß unmöglich ist, so steht nichts Anderes zu erwarten, als daß der Verf. unwillkürlich doch aus einer und zwar unbegründeten Annahme der Theorie heraus argumentirt, die dann in der Hauptsache keine andere als die Schopenhauer's mit einigen untergeordneten Modifikationen seyn wird. Davon abgesehen ist gleichwohl anzuerkennen, daß der 1. Band der bezeichneten Schrift sehr viel Geistreiches, Zutreffendes und Förderliches neben gar manchem Verfehlten enthält. Der geist- und kenntnißreiche Verfasser trägt ein warmes Herz für die Leiden der Menschheit im Busen und bethätigt dieß durch sehr bemerkenswerthe Vorschläge. Der Inhalt dieses 1. Bandes eignet sich zu eingehender Besprechung für nationalökonomische und politische Zeitschriften. Aber ein Vorschlag des Verfassers ist so bedeutsam, daß er hier nicht unberührt bleiben kann. Er hält sich nämlich überzeugt, daß es dringend nöthig sey, Hand an die Lösung der socialen Frage zu legen. Aber die Lösung kann und soll nicht auf dem Wege gesucht werden, welchen die radicalen Socialisten betreten haben. Die Verwirklichung ihrer Pläne, wenn sie möglich wäre, würde zu einem tiefen Verfall der Cultur führen. Andererseits ist es den Staaten, so lange sie als solche nur Schulden (statt Aktivvermögen) haben, nicht möglich, die Beseitigung der socialen Uebel in die Hand

zu nehmen, oder gar an die radicale Lösung der Frage selbst zu denken. Da empfiehlt sich nach dem Verfasser als einzig ausreichendes und gründliches Heilmittel die Einsetzung der Gesammtheit in (mehr oder weniger) beschränkte Kindesrechte für den Todesfall kinderloser Eigenthümer unter Fideikommißähnlicher Beschränkung auf das bloße Nutzungsrecht. Diesen Grundgedanken (der uns in der That ähnlich wie das Ei des Columbus vorkommt) erläutert und beleuchtet der Verfasser nach allen Seiten in wahrhaft genialer Darstellungsform mit tiefgedachten Gründen, und es ist nur zum Verwundern, daß unseres Wissens dieser edle hochsinnige Gedanke, obschon vom Verfasser schon seit ungefähr 15 Jahren ausgesprochen, einer allgemeinen Aufmerksamkeit nicht gewürdigt ist. Nicht einmal der ausgezeichnete Nationalökonom Karl Umpfenbach zeigt in seiner Schrift: „Das Erbe des Volkes" (Berlin, Weidmann 1874) eine Kenntniß des v. Hellenbach'schen Vorschlags, so wie auch H. nichts von Umpfenbach's Schrift zu wissen scheint, obgleich diese einen verwanden Gedanken vertritt. U. will nämlich durch Einschränkung des Familienerbrechts eine bedeutende Volkserbschaft erzielen. Wir begnügen uns, den Kern seines Vorschlags mit folgenden seinen eigenen Worten zu bezeichnen: „Schwerlich würde der Rechtsüberzeugung unserer Epoche zu nahe getreten, wenn über den vierten Verwandtschaftsgrad der Civilcomputation hinaus kein Familienrecht mehr anerkannt würde, und daher vom fünften Grade an alle Verlassenschaften dem Volkserbe zufielen.*)" Uns scheint nur noch die Frage offen zu stehen, ob nicht am Besten eine modificirende Combination beider Anschauungen zum Ziele führen würde. Die Berechtigung des Staates zu solchen Maaßnahmen kann keinem Zweifel unterliegen, wie auch unter Andern Ulrici in seinen Grundzügen der praktischen Philosophie angedeutet hat.**)

*) Des Volkes Erbe von Prof. Dr. Karl Umpfenbach. S. 47.

**) Gott und Mensch von H. Ulrici: II, Grundzüge der praktischen Philosophie, S. 242 ff., 301 ff.

Wenden wir uns zum zweiten Bande der bezeichneten Schrift, so tritt uns in dem Vorwort an den Leser gleich die Behauptung entgegen, man könne die Gottheit jenseits aller menschlichen Erkennntniß liegend annehmen und sie daher gänzlich aus dem Spiele lassen, ohne darum ein Gottesleugner zu seyn. Allerdings, wer mit dem Verf. wie Kant streng theoretische Erkenntniß Gottes nicht für möglich erachtet, aber den Glauben an Gott aus moralischen Gründen mit Kant festhält, kann nicht als Gottesleugner bezeichnet werden. Seine Wissenschaft, seine theoretische Philosophie aber, ist dann doch ohne Gott und folglich ohne Begründung in Gott. Wir halten eine solche Philosophie nicht für zureichend und stets in Gefahr, in Pantheismus und dann in Atheismus zu verfallen. Dieses Schicksal einer theoretischen Philosophie ohne Gotteserkenntniß hat Kant nicht abzuwenden vermocht, und der Verfasser, wäre er siegreich mit jenem Standpunkt, würde es um so weniger vermögen, als bei ihm der Schopenhauer'sche Monismus, den ein bloß relativer Individualismus nicht durchbrechen kann, doch immer im Hintergrunde liegend durchscheint, ein Monismus, der trotz Schopenhauer's vermeintlichem Antagonismus gegen den Pantheismus, handgreiflich doch nichts weiter als Pantheismus ist, wenn auch in einer von jenem seiner Vorgänger, Spinoza, Fichte und Schelling, verschiedenen Form.

Der zweite Band dann handelt von den Vorurtheilen in Religion und Wissenschaft in 11 Capiteln. Wenn der Verf. alle Beweise für das Daseyn Gottes theoretisch unzureichend gefunden haben will, so hat er vor Allem den kosmologischen und teleologischen Beweis nicht nach Gebühr gewürdigt.*) Denn der Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte sowie der andere von dem augenscheinlich Zweckmäßigen in der Natur- und Geisteswelt auf ein einziges zwecksetzendes Prinzip ist und bleibt unerschütterlich. Bestreitet der Verf. die

*) Den ontologisch gennannten Beweis, der eigentlich der Beweis aus der Idee des Absoluten auf die Wirklichkeit desselben ist, können wir für unsern Zweck hier unberührt lassen.

Offenbarungslehre überhaupt, so schießt er über das Ziel hinaus. Denn wie das erweisbare und erwiesene absolute schöpferische und zwecksetzende Princip, welches damit eo ipso als geistiges erkannt ist, sich überhaupt nicht offenbaren sollte, ist unerfindlich. Die Schwierigkeiten einer erschöpfenden Offenbarungslehre sind allerdings sehr groß, eben darum setzt aber die Lösung derselben einen Umfang theologischer Studien voraus, die wir dem Verfasser nicht zuschreiben können.

Er will weiterhin zeigen, daß der hervorgetretene Materialismus nicht das letzte Wort der Wissenschaft, der Philosophie seyn könne. Und dennoch kann er sagen: „Wir werden zwar eine transscendentale Unterlage für unsere Existenz finden, ob aber diese Unterlage eine monistische, atomistische oder monadologische sey, das wird unentschieden bleiben." Wenn er meint, daran liege nichts, so müßte nichts daran liegen, ob wir zu einer pantheistischen, materialistischen oder theistischen Unterlage kommen.*) Was wäre damit gegen den von ihm abgelehnten Materialismus gewonnen? Ein befriedigendes Ergebniß werden wir daher nicht erwarten können. Sehen wir weiter zu, so stützt sich der Verf. auf Kant mit seiner Annahme eines im Menschen liegenden Transscendentalen, einer Unterscheidung zwischen Subjekt und der vorgestellten Persönlichkeit. Er will nun ein solches Subjekt im Menschen e r f a h r u n g s m ä ß i g nachweisen in welchem sich nicht nur die Quelle der (spiritischen) Offenbarungen entpuppen, sondern auch die Brücke finden werde, um über die Kluft zu führen, welche zwischen dem Menschen als Gegenstand der empirischen Forschung und dem Menschen, wie er sich als Subjekt unmittelbar selbst wisse, bestehe. Das Ich dürfe nicht mit dem Leben identificirt werden. Der lebende Or-

*) Eine solche Schwebephilosophie entscheidet nichts und leistet darum nichts. Des Verfassers Replik gegen Schaarschmidt (Vorurtheile II, 144) will wenig sagen, da er zwar nicht positiv die Seele Stoffcombination nennt, ihm aber nach seinen Voraussetzungen nichts anderes übrig bleibt, als die Seele aus Atomen (Stoffcombinationen) hervorgehen zu lassen. Vergl. Philosophische Monatshefte von Schaarschmidt Band XIV, Heft VIII u. IX, S. 553 – 556.

ganismus sey viel früher vorhanden, als das denkende, fühlende und handelnde Ich. Dieses sey ein künstliches Produkt des Organismus, welches sehr oft entschwinde, wenngleich der Organismus noch fungire. Das Ich sey also ein Produkt des Lebens, aber nicht das „Leben". Was wir Leben nennten, sey nur eine vorübergehende Erscheinungsform desselben. Durch Zöllner's wissensch. Abhandlungen sey er zu der Aufstellung veranlaßt worden, daß der Mensch die dreidimensonale Erscheinungsform eines vierdimensionalen Wesens seyn könnte. Es sey daher zu untersuchen, ob sich Spuren eines anderen Lebens in der äußeren Erfahrung oder einer tiefer liegenden Thätigkeit in uns selbst finden. Für das Vorhandenseyn solcher Spuren, ja entscheidender Phänomene, zeugen dem Verfasser Hare, Flammarion, Crookes, Wallace, Zöllner und Andere, wie auch Ulrici die Experimente Zöllner's zweifellos anerkenne. Aber auch er selbst hat nach Jahre langen Erfahrungen und insbesondere nach Experimenten mit Slade und Miß Fowler sich von der Realität der behaupteten Phänomene zweifellos überzeugt. Er giebt auch nähere Schilderung derselben, wie er solche schon in seiner Broschüre „Slade's Aufenthalt in Wien" (Wien, Braumüller 1879) mitgetheilt hatte. Von der Existenz anderer Wesensreihen durch seine und Anderer Experimente überzeugt, widerlegt er nun die erhobenen Einwürfe dagegen und sagt dann prägnant: „An die Existenz noch anderer intelligenter Wesensreihen auf unserem Planeten oder überhaupt kann nicht mehr gezweifelt werden, sie ist eine Thatsache von so unzweifelhafter Gewißheit, als irgend eine andere, als die Existenz von Fischen, Vögeln und Säugethieren; und so wie es nicht nothwendig ist, daß jeder einzelne Mensch jedes einzelne Thier mit eigenen Augen sehen muß, um an dessen Existenz zu glauben, so steht es auch mit dem Glauben an diese Wesensreihe. Und so wie es Jedem unbenommen ist, eine bestimmte Species etwa der Meeresgeschöpfe selbst kennen zu lernen, ebenso ist es mit diesen Erfahrungen, aber man muß suchen. Wer die Eruption des Aetna sehen will, muß hinfahren, sintemalen der Aetna

uns nicht aufsuchen wird." Zwei Eigenschaften dieser Wesen gelten dem Verfasser als durch Experimente festgestellt: daß sie in andern Raum- und Zeitverhältnissen existiren und daß sie uns ganz analoge Organe projiciren. Ehe der Verf. in seiner Untersuchung weiter schreitet, widerlegt er die Einwürfe, welche Wundt in seinem offenen Briefe an Ulrici vorgetragen hatte, mit triftigen Gründen. Niemand hat die vierte Raumdimension Zöllner's so scharfsinnig zu erläutern versucht und vertheidigt, als der Verf., aber wir können gleichwohl nicht finden, daß diese Frage über das Problematische hinausgehoben worden sey. Ueber den Ursprung der Seelen weiß uns der Verf. nichts Sicheres zu sagen; das Verhältniß der Seele, die ihm über das irdische Leben hinaus, nach einigen Stellen vielleicht sogar ewig dauert, zum Ich, welches als Produkt des Organismus mit dem Tode erlischt, bleibt im Dunkel, und dieß wirft seinen Schatten auf die nachfolgenden Untersuchungen, aus welchen gleichwohl nicht wenig Beachtenswerthes und sogar Zutreffendes herausgehoben werden könnte. Die darin vorgeführten Thatsachen führen den Verfasser zu der Behauptung, daß Schopenhauer mit Unrecht die Individuation auf unser irdisches Daseyn beschränkt habe und daß vielmehr das Leben der Seele ein sehr langes, vielleicht ewiges, unsere menschliche Existenz eine vorübergehende Erscheinungsform sey. So gilt ihm die Seelenwanderung als eine nicht mehr abzuweisende Consequenz. Er verbreitet sich darüber des Weiteren, übt Kritik an den entgegenstehenden Systemen und beleuchtet die verwandten Anschauungen der neueren Zeit: Fechner, Schindler, Wallace, Lessing, Widemann und Heinrich v. Kleist. Baader wird dabei ohne näheres Eingehen vorübergehend genannt. Wie er aber ohne Auseinandersetzung besonders mit Baader (S. 237) seine Anschauung für die einzige erklären kann, welche die organische Entwickelung verständlich mache, und dabei dem Weltgebäude einen vernünftigen, moralischen und sittlichen Zweck unterschiede (!), ist unerfindlich. Es folgt ein Capitel (das IX.), welches die Erhaltung der Kraft als das einfachste und einzig brauch-

bare Moralprinzip zu begründen versucht. Ein solcher Versuch möchte begreiflich erscheinen, wenn es wahr wäre, daß Gott außerhalb aller Wissenschaft zu stellen sey. Dieß ist aber nicht einzuräumen. Das X. Capitel sucht die Frage zu beantworten: „Was können wir von einer transscendenten Welt wissen?" Hier fällt gleich die Behauptung auf: „Buddha und Christus waren jedenfalls die bedeutendsten Seher, welche die Menschheit besaß." Buddha und Christus als gleiche Größen zusammenzustellen, ist der größte Unsinn, da sie vielmehr die größten Gegensätze sind. Der ursprüngliche Buddhaismus ist Atheismus und Nihilismus, Nichtigkeits- und Vernichtigungslehre. Christenthum ist Theismus, Weltschöpfungs- und Weltvollendungslehre. Die aus einer Mischung von Edelsinn und Schwärmerei entsprungene buddhistische Moral ist eine anticipirte Caricatur der christlichen. Dieß wird bei allen relativen Vorzügen der buddhistischen Moral vor der brahmanischen ꝛc. schon erkennbar aus der Art wie sie von seinen Nachfolgern consequent aus den Lehren Buddha's abgeleitet werden, die bis zum Ungeheuerlichsten gehen, was je ausschweifende Phantasterei ersonnen hat. Vergl. Köppen's Religion des Buddha, I. 220 ff., 448 ff., 455 ff. Wichtig ist dem Verfasser der Spiritismus fast nur insofern, als er die sichere Ueberzeugung ermittle, daß die Seelen der Menschen über den irdischen Tod hinaus fortleben, sehr wenig dagegen hält er von dem Inhalt der mediumistischen Mittheilungen, worüber er unter Mittheilung solcher ihm zu Theil gewordener sich des Näheren ausläßt. Bedarf auch „Zusammenfassung und Schluß" des Werkes der Berichtigung, wie die Annahme der Ewigkeit der Zeit, die Vereinung aller und jeder Offenbarung Gottes, so stimmen wir doch der Hochstellung Zöllner's zu, und bestreiten nicht das Wesentliche seiner Aufstellung, daß nur eine Weltanschauung vor dem Untergang des bisher in Staatenbildung, Wissenschaft und Kunst Errungenen schützen

*) Essay von Max Müller I, 199, 220, 244—46, 249. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft von Max Müller, 2. Hälfte, S. 226. — Die Religion des Buddha von C. Friedr. Köppen I, 215 ff., 306, II, 7 u. 8.

kann, welche einerseits den Kern der verschiedenen Formen, in denen das sittliche Gefühl sich ausgeprägt hat, bewahrt, und andererseits den Irrweg der mechanistischen Wissenschaften erkennt.

Die Darstellungsweise des Verfassers erinnert in Licht und Schatten an Schopenhauer. Sie ist meist gewandt und anmuthend. Aber sie entbehrt wie jene Schopenhauer's einer strengern Wissenschaftlichkeit und Methode und verfällt nicht selten in einen Feuilletonstyl. Der Inhalt verräth wohl einen talentvollen vielfältig gebildeten Mann. Aber Kant und auch Schopenhauer — so gegensätzlich sie in der Hauptsache sind — spielen eine zu große Rolle in seinen Anschauungen. Kant besonders in der Verneinung jeder Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen. Wir unsererseits kommen darin mit Max Müller überein, daß die Behauptung des Nichtüberschreitenkönnens der Sinnlichkeit (außer in Rücksicht des formal Apriorischen) die Achillesferse der Kantischen Philosophie sey.*) Kant würde im Rechte gewesen seyn, eine schrankenlose Erkenntniß des Uebesinnlichen zu verneinen. Aber zwischen einer bedingten und beschränkten Erkenntniß des Uebersinnlichen und gar keiner ist noch ein gewaltiger Unterschied. Die Annahme dieser Kant'schen Lehre mußte den Verfasser auf einen einseitigen Empirismus zurückwerfen, der ihn die Lücken des Erfahrungsbeweises durch eine Unzahl von Wahrscheinlichkeiten auszufüllen antreiben mußte. So konnte seine Weltanschauung keinen festen Halt gewinnen. Als Weltgrundlage werden von ihm gegen Schopenhauer die Atome angenommen. Er weiß nicht was sie sind. Dennoch gelten sie ihm augenscheinlich für materiell, da er von spirituellen Atomen (Monaden) nichts wissen will. Wäre es ihm voller Ernst mit den materiellen Atomen, so müßte es ihm consequent nichts als Atome und Zusammensetzungen derselben geben und wenn gewisse Zusammenstellungen derselben wirklich Seelen werden könnten, so würden sie nur Zusammensetzungen von Atomen seyn können. Dieß sollen sie nach ihm aber doch nicht seyn,

*) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft von Max Müller, 1, 17 — 18.

obgleich er die Seelen zusammengesetzt seyn läßt und nichts als Atome, materielle Körperchen hat, woraus sie zusammengesetzt seyn könnten. Diese, man weiß nicht woraus, wenn nicht aus Atomen, zusammengesetzten Seelen sollen nun doch über die Stofflichkeit erhaben und die organisirenden Mächte des stofflich Leiblichen seyn. Das menschliche Ich ist nicht die Seele selbst, sondern das Produkt ihrer organisirenden, den Leib bildenden Thätigkeit, sogar eine Art Phantom. Das Ich geht mit der Auflösung des Leibes im irdischen Tode unter, die Seele überdauert den Tod, weil nicht alle Atome des Leibes beim Tode getrennt werden (!) und somit die Seele fortdauern kann. Diese Möglichkeit der Fortdauer der Seele wird durch die spiritische Erfahrung als Wirklichkeit erkannt. Die Seele hat schon unbestimmbar viele Lebensformen durchlaufen und wird nach dem irdischen Tode noch viele durchlaufen, vielleicht sogar unendlich viele, d. h. sie geht entweder nach unbestimmbar langer Zeit und unbestimmbar vielen Lebensformen (Metamorphosen) oder vielleicht nie, in aller Ewigkeit nicht unter. Erstlich nun kommen wir mit dieser ganzen Theorie nicht ersichtlich über den Materialismus hinaus; denn selbst wenn diese Seelen endlos in Verwandlungen fortlebten, so würden sie doch nie aufhören, zusammengesetzte und, da außer ihnen nur Atome vorhanden sind, aus Atomen zusammengesetzte Wesen zu seyn. Zweites ist ihre endlose Fortdauer besten Falles nur eine mögliche und darum ihr dereinstiger Untergang ebenso möglich. Ist aber die Möglichkeit ihres Unterganges nicht ausgeschlossen, so entbehren sie der wirklichen Individualität (die ohnehin nur eine unaufhebliche Zusammengesetztheit seyn könnte); denn was untergehen kann, ist niemals wahrhaft individuell, sondern nur, gleichviel ob nach relativ kurzer oder sehr langer Zeit, verschwindende Erscheinung irgend eines Dings an sich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei dem Verfasser doch immer der Schopenhauer'sche Monismus im Hintergrunde steht, und die Ansicht desselben läuft am Ende doch nur darauf hinaus, daß Schopenhauer mit Unrecht die Seele mit dem irdi-

schen Tode habe vergehen lassen, während ihr Untergang erst nach unbestimmbar langer Zeit und unbestimmbar vielen Metamorphosen erfolgen werde. Höchstens bleibt die blasse Möglichkeit stehen, daß die „Seelen“ endlos fortdauernde Erscheinungsweisen und Metamorphosen des Einen blinden Willens seyen. Er hat demnach wohl den Pessimismus gemildert, aber nicht aufgehoben.

Fr. Hoffmann.

Zur italienischen Philosophie.

Giacomo Barzellotti: Il Pessimismo dello Schopenhauer. Firenze, Barbera, 1878.

Der Verf. dieser kleinen Schrift besitzt ein unbestreitbares Talent, sich in das Geistes- und Gemüthsleben eines Philosophen hineinzuversetzen und dasselbe in seinen inneren bestimmenden Motiven mit südlicher Lebendigkeit zur Anschauung zu bringen. Er hat dieses an einem anderen Orte auch mit Kant nicht ohne Glück zu thun versucht. Es ist hier nur ein persönliches Charakterbild Schopenhauer's, welches in seinen bekannten Eigenthümlichkeiten nach Gwinner u. A. in photographischer Deutlichkeit zu entwerfen versucht wird. Der auch sonst unter uns vielfach vorhandene Pessimismus hat nach Herrn B. in Sch. seine persönliche Verkörperung und seinen wissenschaftlichen Ausdruck gefunden. Der Mann ist überall also ein Prinzip und es decken sich bei ihm wohl mehr als bei einem anderen Philosophen der Inhalt seiner Lehre und der persönliche Charakter mit einander. Dieses ist nicht überall und auch nicht gerade nothwendig der Fall, wie z. B. Spinoza ein Geist von der tiefsten Religiosität war, dessen Lehre doch zunächst auf die Negation der Grundbedingung der Religion hinauslief. Daß bei Sch. der persönliche Pessimismus mit erklärt wird durch den damaligen vollständigen Nichterfolg seiner Lehre, ist freilich gewiß. Wäre er aber ein wirklicher sittlicher Held gewesen, so hätte er auch dieses Mißgeschick mit Gleichmuth ertragen. Man kann einen solchen Charakter begreifen, aber es ist sittlich unmöglich, ihn billigen, lieben oder bewundern zu wollen. Er hat für niemand und für nichts

zu seiner Zeit, auch abgesehen hiervon, ein Herz gehabt. Zu unseren sittlichen Heroen werden wir ihn nicht zählen dürfen und selbst zu einer tragischen Erscheinung in der Philosophie fehlte ihm durchaus das Moment der Tapferkeit und der begeisterten Hingebung an ein hohes wenngleich falsches und überspanntes Ideal, wie das etwa von dem äußerlich unglücklichen Krause gesagt werden kann. Das persönliche Charakterbild Sch.'s ist geradezu abstoßend und widerlich, und auch Herr B. geht in der sonst gelungenen Analyse desselben wohl zu weit, diesem aus Hochmuth und Selbstüberschätzung mit der ganzen Welt zerfallenen Original eine gewisse zärtliche Theilnahme zu schenken, ebenso wie auch die nach 1848 erfolgte weitere Verbreitung seiner Lehre noch tiefere Ursachen gehabt hat als den damals eingetretenen Rückgang der politischen Ideale der Nation.

Idea per una filosofia della storia di Giacinto Fontana. Firenze, 1876.

Dieses Buch ist zunächst reicher an Worten und Phrasen als zur Darlegung seines Gedankeninhaltes nothwendig gewesen wäre. Der letztere selbst gehört zum Theil einer Sphäre an, die wohl nur noch in Italien, aber kaum in Deutschland und sonst eine Geltung oder Verbreitung besitzen dürfte. Die neueren Bestrebungen des philosophischen Begreifens und Durchdringens der Geschichte haben jetzt auch in Italien ihren Wiederhall gefunden. Die neuere italienische Philosophie und Litteratur hat sich sogar mit einer gewissen Vorliebe den praktisch-politischen und historisch-socialen Interessen des Lebens zugewendet. Daß der bloße abstracte nationale Freiheits- und Fortschrittsgedanke, wie er unter uns namentlich im Jahre 1848 culminirte, nicht die einzige und allein ausreichende historisch-politische Weisheit sey, ist jetzt wohl auch in Italien wenigstens in gewissen Kreisen zur Anerkennung gelangt. Daß die Geschichte in einer tieferen und mehr objectiv-wissenschaftlichen Weise begriffen werden müsse, erscheint jetzt als ein allgemeines Streben und Bedürfniß der Zeit. Aber man steht hierzu in Italien auf dem Boden einer

älteren philosophischen Tradition, die wie eine fremde Stimme in die Methoden und Auffassungsformen der jetzigen Wissenschaft hineinbringt. Das abstracte Schema der Platonischen Idee ist es, von dem aus der Verf. unter Anschluß an die platonisirende Richtung der früheren italienischen Philosophie die Ordnung der Geschichte denkend zu begreifen versucht. Wir können gegenwärtig das Heil und die Aufgabe alles wahrhaft philosophischen Begreifens der Geschichte nur in einer allseitig unbefangenen und möglichst sauberen Entwirrung aller derjenigen Fäden oder Motive erblicken, aus denen das ganze wirkliche Gewebe des historischen Lebens besteht. Unsere oder die jetzige Methode ist durchaus die analytische, während der Verf. noch an der früheren synthetischen Methode des philosophischen Denkens festhalten zu müssen glaubt. Selbst Hegel war insofern doch immer ein Empiriker, als es ihm mit seinem ganzen dialektischen Evolutionsschema doch nur um eine erschöpfende rationale Eintheilung des wirklichen historischen Lebensstoffes zu thun gewesen war. Der Verf. aber glaubt in echt Platonischer Weise, daß ihm das Allgemeine oder die Idee abhanden kommen werde, wenn er nicht von ihr aus zu den Einzelheiten herab, sondern umgekehrt von diesen zu jener emporsteigen werde. Das rein speculative Interesse und Streben ist durchaus vorwiegend vor dem der nüchternen Erkenntniß und strengen Beobachtung des Wirklichen. Es wird nicht behauptet werden können, daß hier von oben herab eine neue Lichtfülle auf den Inhalt der Geschichte gefallen sey. Der methodische Standpunkt ist ein antiquirter, wenngleich die neueren Lehren und wissenschaftlichen Resultate zum Theil mit hereingezogen und berücksichtigt werden. Die einzelnen Abschnitte des Werkes sind: 1. Introduzione. 2. Dell' ideale nella storia. 3. Dei due principi, contemplativo e attivo. 4. Sviluppo dei due principi c. e. a. 5. Religioni e Legislazioni. 6. L'umanità. 7. Le nazioni. 8. L'incivilmento. 9. Concordanza della storia col dettato speculativo. 10. Il progresso della libertà. 11. Della libertà religiosa e civile. 12. Conclusione. Im Ganzen macht das Buch mehr den Eindruck eines

in mannichfachen und bunten Farben schimmernden Gemäldes als den einer scharfen und bestimmten Zeichnung des logischen oder wissenschaftlichen Denkens.

Della Dialettica, Libri quattro di Baldassare Labanca, Professore di Filosofia nel Liceo Pariri e nell' Accademia Scientifico-litteraria di Milano. Firenze, 1874.

Auch ein Buch wie das vorliegende würde in Deutschland kaum geschrieben worden seyn und noch weniger einen dankbaren Leserkreis gefunden haben. Es soll hiermit keineswegs ein unbedingt verwerfendes Urtheil über dasselbe ausgesprochen werden. Was Dialektik eigentlich sey und ob es überhaupt eine ganz besondere Kunst oder geordnete Regel des dialektischen Denkens neben derjenigen der sonstigen Wissenschaft gebe, ist eine Frage, die auch unter uns wohl in sehr verschiedener Weise beantwortet werden mag. Im Allgemeinen aber gilt jetzt die Dialektik Hegel's und seiner Zeit als ein überwundener Standpunkt oder es ist im Ganzen nicht mehr von einer besonderen und eigenthümlichen Methode des philosophischen Denkens neben derjenigen der übrigen Wissenschaft die Rede. Hier aber finden wir uns sogleich auf den Stand der dialektischen Frage zur Zeit des Sokrates und Plato zurückversetzt. Es wird unterschieden zwischen Dialektik im Sinne einer Kunstthätigkeit und in dem einer Wissenschaft oder einer allgemeinen philosophischen Methode und einer bestimmten Bearbeitung des objectiv-geistigen Idealgehaltes, ganz wie bei Plato. Neben dem ist dem Verf. die Kenntniß aller neueren methodologischen Lehren und Auffassungen keineswegs fremd, wenn auch derselben meistens in polemischer Weise Erwähnung geschieht. Es würde hier unseres Erachtens vielleicht besser und richtiger gewesen seyn, wenn sich der Verf. mit jedem anderen Standpunkt, Kant, Hegel u. s. w., einmal und für immer gründlich auseinandergesetzt hätte, statt daß in fortwährender Folge die Bezugnahme auf dieselben bei ihm wiederkehrt. Der Verf. ist sich wie es scheint dessen kaum bewußt, daß er selbst mit seiner ganzen Methode oder Art des Denkens einem ganz eigenthümlichen und, wie wohl gesagt

werden kann, theils auf das Alterthum theils auch auf die Scholastik zurückweisenden Standpunkte angehört. Wir sagen auch dieses noch nicht unumwunden im Sinne eines Vorwurfes, im Hinblicke darauf, daß alle neueren Fortschritte in der Methode des philosophischen Denkens doch zum Theil von problematischer Natur sind und daß unter uns selbst manche sehr bedenkliche Erscheinungen von methodischer Rohheit und Formlosigkeit hervorgetreten sind. Es ist im Gegentheil die Strenge und Sorgsamkeit anzuerkennen, mit der der Verf. bei dem ganzen Aufbaue seines Gedankensystemes fortschreitet. Es erinnert dieses an den nachhaltigen aber eintönigen Fleiß der Architekten oder Steinmetze des Mittelalters; nur möchten wir ernstlich bestreiten, daß sich in einem solchen kunstreichen Dome ganz leerer und abstracter formaler Bestimmungen wirklich wohnen lasse oder daß irgend etwas Reales und Wesenhaftes hiermit erkannt werde. Wenn bei uns jetzt vielfach zu wenig methodische Form, so ist hier deren entschieden zu viel oder es besteht vielmehr das ganze Buch allein in Untersuchungen über die Frage des bloßen Prinzipes oder Gesetzes des Fortschrittes des rein begrifflichen Denkens an sich. Es sind dieses Alles gleichsam gymnastische Bewegungen, die einer am festen Lande vornimmt und mit denen er sich dann einbildet möglicherweise im Wasser schwimmen zu können. Daß für Plato und auch für die Scholastik jene reine Formfrage der Dialektik einen Werth und ein Interesse besaß, begreift sich, weil damals die Wissenschaft überhaupt noch alles tieferen und reicheren konkreten Inhaltes entbehrte. Dort war das Denken durchaus noch eine Thätigkeit und Function der Kunst und hing zusammen mit dem ganzen sonstigen künstlerischen Geist und Charakter beider Perioden. Die Dialektik als Wissenschaft ist dem Verf. das Denken der Welt nach dem Gesetze der Harmonie oder der widerspruchslosen Einstimmigkeit in dem Fortschritt seiner Momente. Das erste Buch bezieht sich auf die Frage nach den Kategorieen, deren der Verf. nächst einer kritischen Berichtigung anderer Lehren drei in der Eigenschaft von unentbehrlichen Grundbestimmungen des aus sich selbst fortschreitenden objectiv-dialektischen Denkens

unterscheidet, die Thesis, Antithesis und Synthesis, deren jede dann in einem besonderen Capitel abgehandelt wird. Dieses ist insofern dasselbe Formgesetz, was in der neueren Zeit auch bei Fichte und bei Hegel erscheint. Diese neuere Dialektik aber, wenigstens die von Schelling und Hegel, unterscheidet sich von der früheren des Alterthums und des Mittelalters doch immer dadurch, daß es sich für sie um ein wirkliches, ausgedehntes und inhaltreiches Erkennen gehandelt hat. Die ganze Logik Hegel's ist ja überhaupt eine erweiterte Kategorieenlehre. Das Entscheidende bei Hegel liegt durchaus darin, daß dieser mit der ganzen Aufgabe der systematischen Durcharbeitung der allgemeinen Begriffswelt wirklichen wissenschaftlichen Ernst gemacht hat. Auch seine Dialektik war freilich immerhin unvollkommen. Die Geschichte der Dialektik im Ganzen und Großen betrachtet, so nimmt dieselbe wohl ihren ersten Anfang mit den Eleaten und hat bis jetzt ihre letzte Spitze erreicht in Hegel. Es würde jetzt wohl eine bessere und dankbarere Aufgabe gewesen seyn, die Geschichte der Dialektik im Ganzen zu betrachten oder zu schreiben. Das 2. Buch umfaßt die Abschnitte: Della unità dialettica, del primo dialettico, del primo circolo dialettico, della unità dialettica giusta gli antichi, d. u. d. secondo i moderni; das 3. Buch: concetto dialettico della natura, concetto dialettico di Dio, relazione fra Dio e la natura, concetto dialettico dell' universo; das 4. Buch: Enciclopedia conforme a scienza dialettica, filosofia dialettica solo vera, l'arte e la scienza dialettica, la civiltà e la scienza dialettica. Es erweitert sich in dieser letzteren also die Dialektik zur Metaphysik und allgemeinen Wissenschaftslehre. Wir bestreiten nicht den Italienern das relativ Berechtigte ihrer eigenartigen Stellung zur Philosophie. Die Frage nach dem wahren Prinzipe der philosophischen Dialektik aber halten wir zur Zeit noch für ungelöst. Die neuere Wissenschaft aber verlangt überall nach einem reicheren und konkreteren Inhalte des Erkennens als er in dem bloßen abstract formalistischen Denken der früheren Dialektik enthalten war.

Sebastiano Turbiglio: Le Antitesi tra lo medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia, in specie nella dottrina morale di Malebranche. Roma, 1877.

In dieser Schrift wird das Ringen einer doppelten allgemeinen historischen Weltanschauung in dem Geiste oder den Lehren eines einzelnen Philosophen darzulegen versucht. Es ist dieses ein Ringen, was schon mit der Zeit der Renaissance beginnt, was aber auch jetzt noch nicht zu seinem vollen und definitiven Abschluß gelangt seyn dürfte. Die allgemeinen historischen Gesichtspunkte des Verf. hätten vielleicht noch etwas freiere, vollkommnere und umfassendere seyn können. Das entscheidende Programm oder der prägnante philosophische Ausdruck der ganzen neueren specifisch wissenschaftlichen oder streng verstandesmäßigen Weltauffassung ist überall der Spinozismus oder der aus dem persönlichen Ringen des Spinoza hervorgehende deterministische Einheitsgedanke alles Seyenden gewesen. Dieses war eine in ihren Consequenzen absolut weltliche oder das Wirkliche nur nach seiner eigenen causalen Verkettung erklärende und auffassende Philosophie. Malebranche aber ist allerdings wohl derjenige, der vom Boden des Cartesianischen Dualismus aus zu dem Monismus des Spinoza gleichsam den Uebergang zu finden versucht, und der Verf. hat vollkommen Recht, ihn unangesehen seiner Zeitstellung doch seiner geistigen Bedeutung nach als eine Vorstufe des letzteren zu bezeichnen. Es war damals für die Philosophie überhaupt die Gefahr vorhanden, den christlichen oder überweltlichen Gottesbegriff zu verlieren in der rationalen oder denkenden Betrachtung der Welt, eine Gefahr, die auch für uns immer noch wenn schon in veränderter Form existirt. Die Widersprüche bei Malebranche aber sind durchaus Folgen der allgemeinen Begriffsgährung seiner Zeit. Wenn auch der allgemeine Charakter der ganzen Situationsverhältnisse der damaligen und der neueren Philosophie noch in einem etwas anderen Lichte aufgefaßt werden dürfte als es hier geschieht, so verdient doch die Lebendigkeit und der analytische Scharfsinn Anerkennung, mit dem sich der Verf. der ihm gestellten Aufgabe unterzieht.

Forza e Materia, discorsi indirizzati ai nostri studenti di Filosofia da Giuseppe Piola, Senatore del Regno. Milano, 1879.

Die vorliegende Schrift zerfällt in fünf einzelne Abschnitte: La materia, La forza, L'unità, il numero e l'infinito, L'idea e la specie, Il trascendente, von denen ein jeder als eine unmittelbare Fortsetzung aus dem anderen entspringt. Ausgehend von einer Kritik des Begriffes der Materie gelangt der Verf. zu dem Begriffe der Kraft als des für uns einzig denkbaren objectiv Realen im Raume. Es bleiben zuletzt nur die metaphysisch-mathematischen Einheitspunkte als negative Grenzen des ganzen Scheines der Materie übrig. In diesen ist an sich der Uebergang zu einem objectiven Panpsychismus oder zu einem Umschlagen der Materie in ihr specifisches Gegentheil, den Geist, als reine Substanz alles Seyenden gegeben. Die neuere Speculation aber schlägt von dieser äußersten Grenze aus im Allgemeinen den Rückweg ein in das Innere des vorstellenden oder erkennenden Subjectes. Die Welt als eine Objectivirung von Vorstellung und Wille oder als das Product einer eigenen Thathandlung des Subjectes aufzufassen und insofern die Kraft als solche zum entscheidenden Factor der Welterklärung zu machen, dieses ist der zweite Schritt in der neueren metaphysischen Gedankenentwickelung, welchem der Verfasser nachzugehen versucht. Vom Boden des Ich als des gegebenen Mittelpunktes aus aber sucht sich der Blick zunächst zu erweitern auf das Abstracte der Einheit im Unendlichen: Philosophie der Quantität oder der Zahl als dritter Schritt, an den sich sodann die Betrachtung des Allgemeinen und Speciellen in den Arten oder die Philosophie der Qualität als vierter anschließt, um zuletzt fünftens den Uebergang zu der Betrachtung des Verhältnisses des Subjectes zum übersinnlich Transscendenten zu bilden. Dieser Entwickelungsgang des Verf. ist, wie man sieht, ein durchaus analytischer. Als veranlassendes Motiv erscheint die Widerlegung der materialistischen Weltanschauung in Büchner's: Kraft und Stoff. Daher der Name der Schrift, die überhaupt im Lichte einer Streitschrift gegen den Materialismus aufgefaßt werden darf.

Die Waffen, mit denen dieser letztere bekämpft wird, sind allerdings immer einem großen Theile nach der mittelalterlichen Rüstkammer des Denkens der Scholastik entlehnt. Der Materialismus als solcher wird bei uns jetzt mehr seiner eigenen Richtigkeit und Selbstzersetzung überlassen, während er hier mit einer gewissen patriotischen Vorliebe auch als eine fremde oder ausländische Richtung des Denkens anzugreifen versucht wird. Dagegen ist der moderne Subjectivismus der Neukantischen Richtung nicht ohne Einfluß auf das Denken des Verf. geblieben, und es kann derselbe überhaupt als das Gährungsferment in der neueren italienischen Philosophie bezeichnet werden. Inwieweit dieser Standpunkt geeignet sey, zur Klärung der ganzen Aufgabe und Situation der Philosophie in der Gegenwart beizutragen, mag hier unentschieden bleiben. Die Natur stellt unserem Erkennen ihrer letzten Beschaffenheiten eine unüberschreitbare Grenze entgegen. Die durch die Einsicht hiervon bedingte nothwendige Verlegung des Schwerpunktes aller denkenden Betrachtung der Welt in das Innere des Subjectes, welche unter uns zugleich eine modificirte Rückkehr auf den Standpunkt Kant's zur Folge gehabt hat, dürfte wohl noch in einer anderen und tiefer gefaßten Weise die Basis für eine zukünftige idealistische Metaphysik zu bilden bestimmt seyn als es hier und auch sonst jetzt für gewöhnlich geschieht.

Sulle condizioni communi dell' attuale filosofia d'Europa e sulle particolari della scuola italiana. Memoria del socio Terenzio Mamiani. Roma, 1878.

Diese Umschau des verdienten italienischen Veteranen läßt das Besondere und Eigenartige in der Stellung der einzelnen europäischen Länder zur Philosophie doch immer nur ungenügend hervortreten. Wie im Alterthum bei den Griechen, ebenso und in noch weit höherem Grade haben auch im neueren europäischen Leben die einzelnen Theile des Ganzen doch in sehr verschiedener Weise an der allgemeinen Aufgabe der Ausbildung der Philosophie participirt. Auch die Italiener haben früher hierin ihre große Zeit gehabt. Wir wünschen ihrer jetzigen zweiten Auf-

erstehung den besten Fortgang, wenn auch nicht verborgen seyn kann, daß dieselbe zur Zeit noch an ihrem Anfange steht und ihre weitere Lebensfähigkeit noch in anderer Weise als durch Reproduction früherer Lehren und eklektische Aneignung fremder Gedanken zu erproben haben wird.

Sulla dottrina psicologica dell' associazione. Saggio storico e critico di Luigi Ferri, Prof. di Filos. n. R. Univ. di Roma. Roma, 1878.

Es ist natürlich, daß sich diese Schrift vorzugsweise mit dem psychologischen Empirismus der Engländer beschäftigt, indem neben denselben nur einiger Italiener und unter den Deutschen Herbart's näher gedacht wird, von den Franzosen aber Condillac u. s. w. ja selbst wesentlich durch die Engländer bestimmt und beeinflußt war. Auch zieht sich der Verf. eine ganz bestimmte Grenze, indem er nur die Geschichte der Associationstheorie rein als solcher und getrennt von allen gelegentlichen Einwirkungen und Bezugnahmen der sonstigen neueren Psychologie und Philosophie auf dieselbe so wie auch ohne Berücksichtigung ihrer weiteren Einwirkungen auf den allgemeinen Fortgang dieser letzteren selbst darzustellen versucht. Diese Beschränkung war wohl nothwendig, um hiermit überhaupt ein bestimmtes reines und einfaches Bild dieses speciellen Punktes in der Geschichte der neueren Psychologie zu gewinnen. Allerdings fällt hiermit zugleich wesentlich die ganze eigentliche nationale Philosophie der Engländer zusammen, indem bei diesen die empirisch-psychologische Richtung zugleich die ausschließende Negation der dogmatisch-speculativen Metaphysik des Continentes ist. Der Verf. unterscheidet eine dreifache Entwickelungsstufe des ganzen Problemes, die erste der allgemeinen Ausbildung und Darlegung der associationistischen Theorie durch Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, F. M. Zanotti, D. Hartley, die zweite der Kritik und Beschränkung derselben in Th. Reid, Dugald Stewart, Th. Brown, W. Hamilton, P. Galluppi, A. Rosmini, Herbart, Condillac und den Sensualismus, die dritte der erneuten Aufnahme und Wiederherstellung derselben durch James Mill, John St. Mill, Alexander Bain, Herbert Spencer in der gegenwärtigen Zeit.

Das Problem ist zuerst wesentlich angeregt worden durch die Newton'schen Lehren von der Attraction und Repulsion; dann aber ist mehr und mehr die Frage nach dem Ausreichenden dieser ganzen naturwissenschaftlichen Analogie hervorgetreten, die überhaupt wohl die entscheidende für dieses ganze Gebiet ist und die auch der Verf. gewiß mit Recht mehr im negativen Sinne zu beantworten geneigt scheint. Denn es ist ja an sich wohl verführerisch, den ganzen Mechanismus der Beziehungen und Vorgänge des Naturlebens auch in den Erscheinungen der Seele wiederfinden und diese hierdurch in einer wissenschaftlich exacten Weise bestimmen oder begreifen zu wollen. Es ist aber auch dieses doch zum Theil ein falsches Ziel oder Ideal; so interessant und wichtig auch diese ganze hier mit Fleiß und Gründlichkeit behandelte Seite der psychologischen Forschung oder Speculation seyn mag, so ist doch auch jetzt noch der wahrhafte Erfolg derselben ein bestreitbarer und es wird die wirkliche Erkenntniß des Seelenlebens immer noch von gewissen anderen Gesichtspunkten und Methoden als von den hierdurch auf sie übertragenen beherrscht werden müssen.

Wir können diesen kurzen Bericht über einige der wichtigeren Erscheinungen der neueren philosophischen Litteratur Italiens nicht schließen, ohne gewisser für den Gesammtcharakter der jetzigen italienischen Philosophie besonders bezeichnender Eigenthümlichkeiten zu gedenken. Diese sind zunächst, was das Methodische betrifft, das Vorwiegen oder die starke Ausprägung des doppelten Elementes der Dialektik und der Rhetorik. Beides ist theils durch Klima und Temperament, theils durch Gewohnheit und historische Tradition bedingt. Die abstracte Begriffsdialektik des Alterthumes und ebenso die sich in einem fest gezogenen Kreise conventioneller Schulbegriffe bewegende Syllogistik des Mittelalters sind überall etwas ganz Anderes als unsere eigene moderne Begriffsdialektik, wie sie namentlich in Hegel und seiner Schule culminirt hat. Man sieht in Italien vielfach sowohl dem Alter-

thum als dem Mittelalter noch näher als unter uns, was ja theils seine natürlichen, theils seine historischen Ursachen hat. Unsere neuere deutsche Dialektik suchte durch immanente Begriffsentwickelung die Ordnung des Wirklichen in weitem Umfange wissenschaftlich zu begreifen. Die Lehre Hegel's war oder strebte zu seyn eine synthetische Aneinanderreihung oder Ableitung aller Begriffe aus einer ersten voraussetzungslosen Einheit. Die antike Dialektik dagegen war noch von wesentlich analytischer Art, indem sie auf eine reine und scharfe Sonderung und Auseinanderhaltung der einzelnen Begriffe hinarbeitete. Sie suchte namentlich den Widerspruch zu beseitigen, der ja für Hegel gerade die Basis und das Fundament seines synthetischen Fortschreitens gewesen war. Wir sind jetzt selbst über diese unsere neuere Dialektik hinausgetreten. Dem mehr antikisirenden Geiste der Italiener aber sind überhaupt manche Eigenthümlichkeiten unserer nordischen Philosophie, insbesondere das vielfach Ungeordnete, Formlose und Gährende derselben, unsympathisch und fremd. Inhaltlich genommen ist anzuerkennen, daß unser moderner Pessimismus, Materialismus u. s. w. keinen nennenswerthen Eingang bei den Italienern gefunden hat. Der Idealismus als solcher liegt den Italienern im Blute. Dieser ist überhaupt immer, wenn auch in verschiedener Form, das Gemeinsame zwischen ihnen und uns gewesen. Er ist zuletzt auch das eigentliche specifische Wesen und Lebensmotiv der Philosophie überhaupt. Bei den gegenwärtigen Verhältnissen aber kann es uns nicht mehr einfallen, das alleinige Monopol der Philosophie für uns in Anspruch zu nehmen. Wie früher in der italienischen Renaissance und der deutschen Reformation, so vermag auch jetzt wieder der Idealismus des Erkennens und Schaffens in anderer natürlicher und historischer Bedingtheit das gemeinsame Band des geistigen Strebens beider Nationen zu werden.

Conrad Hermann.

Die Philosophie in ihrer Geschichte. I. Psychologie. Von Dr. Friedrich Harms, ordentlichen Professor der Philosophie zu Berlin. Berlin, Grieben, 1878.

Das Interesse dieses interessanten Werks, auf dessen zweite Hälfte (Logik, Ethik) wir bis jetzt vergeblich gewartet (und leider nicht mehr zu erwarten) haben, liegt mehr in der Grund legenden ausführlichen Einleitung zur Geschichte der Psychologie als in letzter selbst. Damit soll indeß keineswegs gesagt seyn, daß der historische Theil von geringem Werth sey, sondern nur, daß Harms ihn vorzugsweise in dem Sinne und zu dem Zwecke bearbeitet hat, um zu zeigen, daß der von ihm dargelegte Begriff der Philosophie überhaupt und insbesondere Stellung und Aufgabe der Psychologie, wie er sie faßt, von der Geschichte bestätigt werde.

Darum und schon aus Mangel an Raum werde und muß ich mich begnügen, absehend von dem historischen Theil nur jene grundlegenden Erörterungen des Verf. näher in Betracht zu nehmen. Und ihnen gegenüber kann ich nicht umhin, zunächst meiner Freude Ausdruck zu geben über den unverkennbaren Einklang, der in ihnen, trotz abweichender Fassung und Durchführung, doch im Grunde zwischen seinen und meinen fundamentalen Begriffen und leitenden Ideen obwaltet. Insbesondre freue ich mich eines so besonders kraftvollen und waffenkundigen Mitstreiters gegen den modernen Materialismus und den einseitigen Empirismus (Sensualismus), auf den derselbe sich stützt. Harms zeigt zunächst mit unwiderstehlich siegreichem Scharfsinn, dessen man sich nur erwehren kann, wenn man (wie bereits üblich geworden) seine Argumente, statt sie zu widerlegen, ignorirt, daß der Empirismus, wenn er consequent ist und nicht die apriorischen Factoren und Elemente der Begriffsbildung, die er ausdrücklich verwirft, doch stillschweigend herbeizieht und anerkennt, schlechthin außer Stande sey, zur Wissenschaft auch nur zu gelangen, geschweige denn sie zu begründen und fortzubilden. Mit Recht bemerkt er, daß diese Restauration des Naturalismus und Materialismus, zu dem die vorkantische Philosophie ausartete, keine Fortbildung, sondern nur eine Reaction

sey gegen die Ausbildung der deutschen Philosophie seit Kant: „nur Knaben meinen, daß, wenn sie reagiren, darin ein Fortschritt enthalten sey." — Man würde sich indeß sehr irren, wenn man infolge solcher Aeußerungen annähme, daß Harms zum Vertreter der Schelling-Hegel'schen Speculation und ihres einseitigen Apriorismus sich aufwerfen wolle. Es ist vielmehr das Hauptverdienst seiner Abhandlung, daß er die Unentbehrlichkeit der Erfahrung, der aposteriorischen Faktoren und Elemente unsers Erkennens, nicht nur ausdrücklich anerkennt, sondern auch ihr Verhältniß zu den gleich unentbehrlichen apriorischen Factoren darlegt. Mit Recht behauptet er: „Jeder Gegenstand ist nur durch sich selbst und aus sich selbst zu erkennen. Ohne Empirie ist daher jede Erkenntniß besonderer Dinge an sich selbst unmöglich. Sie kann auch niemals durch die allgemeinen Wissenschaften der Spekulation, der Mathematik und der Philosophie ersetzt werden; denn sie erkennen keine besonderen Gegenstände und können diesen Act des Erkennens in sich überall nicht vollziehn, da dazu besondere Anschauungen und Wahrnehmungen nothwendig sind, welche außerhalb des Gebiets der Philosophie und Mathematik liegen. Mathematik und Philosophie sind allgemeine Wissenschaften, alle Erfahrungswissenschaften dagegen sind besondere Wissenschaften. — Die Erfahrung hat daher eine sehr verschiedene Stellung zu den allgemeinen und zu den besondern Wissenschaften. In den Erkenntnissen der letzteren handelt es sich stets um den besondern Inhalt der Erfahrung, wodurch sie ist was sie ist; in den allgemeinen Wissenschaften dagegen ist aller besondrer Inhalt der Erfahrung nur ein Illustrations- und Exemplificationsmittel für Erkenntnisse, welche, weil sie aus jeder Erfahrung erworben werden können, ohne alle Erfahrung sind. Der erkennende Geist ist in allen Erfahrungen, die er macht, derselbe erkennende Geist und erzeugt daher in sich Erkenntniße, welche, obgleich sie ohne alle Erfahrung nicht in ihm entstehen, doch aus jeder Erfahrung erworben werden können und daher von allen Inhalt der Erfahrung gültig sind. Die Erfahrung ist daher wohl eine Grundlage

der allgemeinen Wissenschaften. Die Erkenntnisse der letzteren entspringen aber nicht aus dem besondern Inhalte der Erfahrung, welches nur der Fall ist in den empirischen Wissenschaften" (S. 7 f.). Aber auch die empirischen Wissenschaften gründen sich keineswegs auf den flachen einseitigen Begriff der Erfahrung, den der moderne materialistische Empirismus zu Grunde legt. Mit Recht wiederum behauptet Harms: „Das Vorurtheil wird man ablegen müssen zu glauben, die Begriffe hafteten den Dingen so an, daß man sie von ihnen ablesen könne oder daß es nur nöthig sey, sie von den Gegenständen oder den Eindrücken, welche diese auf die Sinne machen, zu abstrahiren. Diese seichte Theorie des Sensualismus dient nur, alle Wissenschaftsbildung zu untergraben und alle Wahrheit zu entstellen. Alle Begriffe werden vielmehr vom Verstande spontaner Weise gebildet und producirt, freilich um dadurch das Gegebene der Empirie zu verstehen und zu begreifen. Machte er sie nicht, wie sollte er wohl in der Erkenntniß der Dinge sich irren und vergreifen können. Lieferten die Sinne die Begriffe, würde gar kein Irrthum möglich seyn. Hätte der Verstand aber nicht Gegebenes, das er begreifen will und das ihn in Activität setzt, so würde er freilich auf sanftem Ruhekissen bald einschlummern. Seine Begriffe würde er nicht bilden, wenn er keine Erfahrung machte, woraus er sie durch die Funktionen des Gedankens [durch Unterscheiden und Vergleichen, wie ich dargethan zu haben glaube] hervorbringt und worauf sie sich stets zurückbeziehen" (S. 58).

Wie mit dieser Unterscheidung zwischen der Erkenntniß des Besonderen (Einzelnen) mittelst der Erfahrung (Wahrnehmung) und dem begreifenden Verständniß derselben mittelst des Intellects (Verstandes), so bin ich auch einverstanden mit der näheren Ausführung dieses Grundgedankens, aus der sich dem Verf. eine Theilung des wissenschaftlichen Gesammtgebiets in drei formell verschiedene Wissenschaften ergiebt. „Nach der Form ihres Denkens und Erkennens müssen alle Wissenschaften eingetheilt werden in empirische, mathematische und philosophische Wissenschaften, da sie entweder das empirische und inductive Denken

und Erkennen, oder das speculative und deductive Denken und Erkennen in seiner mathematischen und philosophischen Form (der Anschauung und des Begriffs) ausbilden. Es sind mithin zu unterscheiden: die besonderen im engern Sinne empirischen Wissenschaften, welche das empirisch Gegebene, die einzelnen Dinge und Thatsachen der Natur und nicht nur der Natur sondern auch der Geschichte zum Object ihrer Erkenntniß haben und daher in eine Vielheit von Natur- und Geschichts-Wissenschaften sich theilen; eine „allgemeine" Erfahrungswissenschaft giebt es nicht; 2, die Mathematik, die das Allgemeine, aber nur in der besondern Form der Anschauung zum Gegenstande hat; und 3, die Philosophie, die es mit dem Allgemeinen in der allgemeinen Form des Begriffs zu thun hat. Diese Wissenschaften stehen an sich nicht nur gesondert neben einander; sondern entwickeln sich auch jede in ihrer Weise selbständig und ohne Rücksicht auf einander. Aber die Philosophie hat von Anfang an die Aufgabe und ist nur Philosophie in und mit der Lösung derselben, daß sie den Begriff der Wissenschaft überhaupt und die in ihm liegenden Principien aller wissenschaftlichen Forschung und Erkenntniß festzustellen und zu vertreten hat, und damit als die alle übrigen Wissenschaften controlirende und ihre Ergebnisse systematisch verbindende Wissenschaft der Wissenschaften sich ausweist. Denn „alle einzelnen Wissenschaften, was sie auch im Besondern erkennen mögen, stimmen darin mit einander überein, daß sie zwar Wissenschaften sind, daß aber keine weiß, was die Wissenschaft und das Wissen ist, welches sie in sich durch die Erkenntniß besondrer Gegenstände erwerben und zu besitzen glauben. Das Wissen selbst und der Begriff der Wissenschaft ist das Allgemeine in allen Wissenschaften, auch in der Mathematik; aber eben darum weil es das allen Gemeine ist, kann keine einzelne Wissenschaft, ohne sich selbst als diese einzelne Wissenschaft aufzuheben, es erkennen und seine Realität begründen. Das ist Sache der Philosophie, die somit nicht nur eine nothwendige besondere Wissenschaft, sondern als die Wissenschaft vom allgemeinen, den einzelnen Wissenschaften zu Grunde

liegenden und ihre Wissenschaftlichkeit begründenden und bedingenden Wissen die allgemeine Wissenschaft ist (S. 10 f.). „Die Philosophie hat indeß noch einen andern Ursprung als aus den einzelnen Wissenschaften, zu deren Ergänzung sie dient. Denn sie gründet sich auf der Natur und dem Wesen des Geistes selber, der sich selbst, in seinem Erkennen und Wissen, zu begreifen und zu ergründen strebt, woraus die Philosophie mit innerer Nothwendigkeit entsteht. Wohl liegt in jenem Mangel und den Bedürfnissen der einzelnen Wissenschaften ein Entstehungsgrund für sie. Allein wenn auch die einzelnen Wissenschaften überall nicht vorhanden wären, die Philosophie würde kraft ihres Ursprungs aus dem eignen Wesen des Geistes doch vorhanden seyn. — — — Sie hat mithin eine viel tiefere Wurzel und Quelle als jede andre Wissenschaft. Denn in dem Wesen des vernünftigen Geistes ist der Trieb und der Wille znm Wissen enthalten, der niemals aufgehoben und vernichtet werden kann. Und dieser Trieb und Wille zum Wissen in seiner Universalität ist der Ursprung und der Anfang der Philosophie (S. 15 f.). Endlich ist die Philosophie nicht nur als Vertreterin des Begriffs und der Begründung des Wissens als solcher, sondern auch noch in einer andern Beziehung die allgemeine Grundwissenschaft. Denn „jede einzelne Wissenschaft hat nicht nur einen Mangel darin, daß sie nicht weiß, was das Wissen ist, und somit bloß voraussetzt, daß sie Wissenschaft sey, sondern jede hat auch eine g e g e n s t ä n d l i c h e Voraussetzung, die sie als einzelne Wissenschaft als solche nicht begründen kann, und hat einen Grundbegriff, den sie für sich nicht erklären kann. — — — So setzt die Jurisprudenz voraus, daß es ein Recht gibt. Wer diese ihre objektive Voraussetzung bestreitet und in Zweifel zieht, hebt zugleich die Jurisprudenz als eine mögliche Wissenschaft auf. Denn ohne die gegenständliche Voraussetzung, daß es ein Recht giebt, ist keine Jurisprudenz möglich. Der Begriff der Rechtsform ist der Grundbegriff der Jurisprudenz, unter der sie alle ihre Erkenntnisse subsumirt. Dasselbe gilt von jeder einzelnen Wissenschaft: jede hat eine besondre ob-

jective Voraussetzung in ihrem Gegenstande und einen Grundbegriff, wodurch sie sich als eine besondere Wissenschaft constituirt [die Astronomie z. B. die Voraussetzung von Daseyn vieler Weltkörper und den Begriff Weltkörper]. Ohne die Philosophie aber kann sie ihre objective Voraussetzung nicht begründen und ihren Grundbegriff nicht erklären (S. 21 f.). —

Im Allgemeinen und Wesentlichen — abgesehen von der formellen Darstellung und der Beweisführung — steht meine Begriffsbestimmung der Philosophie und ihrer Aufgabe in Uebereinstimmung mit der des Verf. Nur gegen einzelne Sätze, Ausdrücke, Wendungen und gegen die Gliederung der philosophischen Disciplinen zum System, resp. gegen ihr Verhältniß zu einander, sind mir Zweifel und Bedenken aufgestoßen, die ich mir nicht zu lösen vermag. Harms sagt inmitten seiner Erörterung des Begriffs der Philosophie: „Die Thatsache des Wissens und der Erkenntniß ist der Ausgangspunkt der Philosophie, die Begründung und Erklärung von der Realität und dem Wesen der Erkenntniß ihr Problem, der Begriff des Wissens ihr Princip" (S. 14). Nun ist es zwar richtig, daß selbst der Skeptiker einen Begriff des Wissens haben muß, sonst könnte er uns das Wissen, das wir zu besitzen glauben, nicht absprechen oder in Zweifel ziehen. Aber die Philosophie hat doch zunächst erst darzulegen, wie wir zu diesem Begriff des Wissens und dem Glauben an den Besitz eines ihm entsprechenden Wissens gelangen. Erst nachdem sie dieß dargethan, kann sie den Begriff des Wissens als „Princip" ihrer weiteren Thätigkeit, der Begründung und Erklärung von der Realität und dem Wesen der Erkenntniß, fassen. Mithin kann sie von der „Thatsache" des Wissens und der Erkenntniß nicht ausgehen, sondern auch diese Thatsache muß sie — durch eine Erörterung des Begriffs des Thatsächlichen und seiner Bedeutung — erst nachweisen. Die Berechtigung dieser Einwände erkennt Harms selbst insofern implicite an, als er in anscheinendem Widerspruch mit seinem obigen Satze erklärt, daß der im Wesen des Geistes enthaltende Trieb und Wille zum Wissen in seiner Universalität „der Ur-

sprung und der Anfang der Philosophie" sey. Demnach ist die Philosophie von Anfang an was ihr Name besagt, Liebe (Streben) zur Weisheit (universaler Wissenschaft), und das bleibt sie trotz aller Skepsis und widersprechenden Auffassung, möge sie das Ziel ihres Strebens, universales Wissen, erreichen oder nicht.

Mit der Frage, wie wir zum Begriff des Wissens kommen und mit welchem Rechte wir uns den „realen" (nicht bloß vermeintlichen) Besitz eines Wissens beilegen, hängt die Frage nach Begriff und Aufgabe der Logik, resp. ihres Verhältnisses zu den übrigen philosophischen Disciplinen zusammen. Diese Frage ist neuerdings zur Streitfrage und zum besondern bevorzugten Problem der philosophischen Forschung erhoben. Mit Recht: denn sie ist die philosophische Cardinalfrage, weil die Frage nach dem Ursprunge und dem Rechte der Wissenschaft überhaupt. Harms stellt sich hier auf die Seite Derer, welche die Logik nicht bloß als Grundlage der Erkenntnißtheorie fassen, sondern sie mit der Erkenntnißtheorie identificiren; und zugleich setzt er sie in unmittelbare „untrennbare" Verbindung mit der Metaphysik. In beiderlei Beziehung muß ich ihm widersprechen. Es würde indeß über den Rahmen eines Journalartikels weit hinausgehen, wollte ich meinen Widerspruch näher begründen. Ich habe in Betreff der ersten Frage nicht bloß behauptet, sondern glaube erwiesen zu haben, daß Logik und Erkenntnißtheorie zwar zusammengehören wie Fundament und Aufbau, aber nicht identificiert werden können. Ich muß mich begnügen, auf diesen Nachweis mich zu berufen und die Widerlegung meiner Argumente abzuwarten. — In Betreff des zweiten Punktes, des Verhältnisses der Logik zur Metaphysik, begnüge ich mich mit der Bemerkung: Die Metaphysik als besondre philosophische Disciplin (Theil des Systems) setzt wie jede Wissenschaft nach Harms selbst einen Gegenstand ihrer Erkenntniß voraus. Aber als philosophische Disciplin darf sie ihn, wiederum nach Harms selbst, nicht bloß voraussetzen, sondern muß sein Daseyn beweisen und außerdem darlegen, wie wir zur Vorstellung, resp. zum Begriff dieses Gegenstandes kommen und mit welchem Rechte wir die Uebereinstimmung

stimmung des Inhalts unsrer Vorstellung mit ihm und seiner (realen) Wesensbestimmtheit annehmen. Das vermag sie nur mittelst der Logik, mittelst der allgemeinen, auf die Logik basirten Erkenntnißtheorie. Worin also auch die „gegenständliche Voraussetzung" der Metaphysik (die Harms nicht genau und bestimmt genug definirt) bestehen möge, immer entsteht die Metaphysik erst, nachdem unabhängig von ihr die Logik und Erkenntnißtheorie ihr Werk gethan, und von den Ergebnissen ihrer Forschung hängt es ab, ob überhaupt von einer Metaphysik wissenschaftlich die Rede seyn kann oder nicht.

Aber auch gegen seine Erörterung und Bestimmung der Ethik muß ich Einspruch erheben. Zunächst sehe ich nicht ein, warum Harms so entschieden gegen die alt herkömmliche Eintheilung des Systems in theoretische und praktische Philosophie sich erklärt. Er behauptet, der Gesichtspunkt der Eintheilung sey falsch. Denn „in der That sey jede Wissenschaft eine theoretische und eine praktische, da alle die doppelte Bestimmung des Wissens und des Handelns haben" (S. 35). Aber um den Gegensatz von Wissen und Handeln, wie ihn Harms hier faßt, handelt es sich ja nicht. Die Naturwissenschaften mögen immerhin insofern zugleich handelnde seyn als sie „Einfluß auf das handelnde Leben" haben, und noch mehr Einfluß dieser Art mögen die moralischen Wissenschaften haben; an sich sind jene wie diese theoretische (erkennende). Jene Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie betrifft ja nicht die Wissenschaften als Wissenschaften, sondern den Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Forschung und Erkenntniß. Die Aufgabe der theoretischen Philosophie ist die Erkenntniß des Seyns und Wesens der Dinge, der Ereignisse und Thatsachen und ihrer Causalität; die praktische Philosophie dagegen hat zu ermitteln, was der Mensch wollen und thun solle und wie er demgemäß zu handeln habe. Darum hat letztere die Gesetze, Normen, Ideen festzustellen, nach denen der Mensch in seinem Wollen und Handeln sich zu richten hat, weil er nur unter dieser Bedingung den Zweck seines Daseyns, das Ziel seines

Strebens und Wollens zu erreichen vermag. Sofern die ethischen Ideen dieses noch nicht verwirklichte Ziel begrifflich zu bestimmen und darzulegen haben, ist ihr Inhalt allerdings ein „Ideales." Aber dieß Ideale ist keineswegs, wie es Harms in seiner Polemik gegen die s. g. praktische Philosophie faßt, im Grunde ein Nichtseyendes, weil es „stets nur seyn solle und die Impotenz seiner Verwirklichung sey" (S. 63). Vielmehr leuchtet ein: sind die ethischen Ideen und ihr Inhalt die Gesetze, Normen und Zielpunkte des menschlichen Wollens und Handelns, die ursprünglich in und mit dem menschlichen Wesen als stets mitwirkende Antriebe seines Thuns und Lassens gesetzt sind, so sind sie ebenso real wie das menschliche Wollen und Handeln selbst; und sind sie es, auf deren Befolgung, wie die historischen Wissenschaften zeigen, die Geschichte, weil der Fortschritt und der Zusammenhang der Begebenheiten (Thaten und Thatsachen) beruht, so gehören sie zu den Principien und Grundbegriffen der historischen Wissenschaften, welche die Philosophie nachzuweisen und begrifflich zu bestimmen hat. Harms indeß, wie es scheint, hat auch nur im Eifer der relativ berechtigten Polemik gegen jene Theilung der Philosophie in zwei geschiedene Hälften zu seinem obigen Verdict über das Ideale sich fortreißen lassen. Denn im Folgenden (S. 77. 79.) erkennt er selbst die ethischen Ideen im angegebnen Sinne als Principien und Grundbegriffe der Wissenschaft der Geschichte an. Und S. 90 erklärt er ausdrücklich: „Alle Geschichte entspringt aus einer thatsächlichen Differenz des Idealen mit dem Realen, der Vernunft mit der Wirklichkeit, welche daraus hervorgeht, daß die Geschichte durch Willenskräfte bedingt ist; denn alles Wollen findet nur statt im Gegensatz mit der vorhandenen Wirklichkeit, welche dem Idealen nicht entspricht, und ist gerichtet auf die Umgestaltung derselben und die Produktion einer neuen Wirklichkeit, welche der Gedanke weder ist noch besitzt, und daher nicht aus ihm, sondern nur durch die That des Willens als eine neu anzuschauende Wirklichkeit entstehen kann." Darf ich als selbstverständlich hinzufügen, daß der Wille diese neue Wirklichkeit doch erst zur Anschauung bringen kann,

nachdem der Gedanke sie erfaßt und begrifflich bestimmt hat, so bin ich mit dieser principiellen Erklärung vollkommen einverstanden. — Ebenso endlich stimme ich seiner Erörterung des Verhältnisses zwischen dem System der Philosophie und der Geschichte derselben, die den Uebergang zur Darstellung der Geschichte der Psychologie bildet, vollkommen bei. H. Ulrici.

Geschichte der Psychologie. Von Dr. Hermann Siebeck, Professor der Philosophie an der Universität Basel. Erster Theil, erste Abtheilung: Die Psychologie vor Aristoteles. Gotha, Perthes, 1880.

Im Gegensatz zu Harms stellt sich Siebeck auf den rein historischen Standpunkt, und nimmt nur insofern Rücksicht auf die Frage nach dem Begriff der Philosophie überhaupt und die philosophischen Motive und Tendenzen der Gegenwart, als dieselben gerade vorzugsweise eine monographische Bearbeitung der Geschichte der Psychologie fordern. Mit Recht bemerkt er, daß „für eine besondre Wissenschaft das Bedürfniß nach ihrer eignen Geschichte immer dann am größten sey, wenn sie im Begriff steht in einen neuen Abschnitt ihrer Entwickelung einzutreten." Mit diesem neuen Abschnitt oder „Wendepunkt" meint er das gegenwärtig vorherrschende Streben der Psychologie, „sich aus dem Rahmen der allgemeinen Philosophie herauszulösen, und auf Grund und innerhalb eines reichhaltigen von der inneren und äußeren Erfahrung gebotenen Materials sich als eine Specialwissenschaft neben andern mit eignem Forschungsgebiet und selbständiger Methode einzurichten." Ein Zeichen dieser „Selbständigkeit" findet er darin, daß die Psychologie „in der gegenwärtigen Zeit immer mehr dazu komme, die verschiedenen zum Theil sehr entgegengesetzten Strömungen ihrer bisherigen Forschung in den gemeinsamen Fluß eines anthropologischen Monismus einmünden zu lassen" (Vorwort S. VII f.). Kurz Siebeck meint: der „neue Abschnitt ihrer Entwickelung" sey bereits eingetreten in und mit der s. g. physiologischen Psychologie, d. h. mit der vorherrschenden Tendenz, die Psychologie mit der Physiologie (welche die früher s. g. Anthropologie ver-

tritt) zu verschmelzen und auf deren Ergebnisse zu basiren. Es ließe sich zwar m. E. noch fragen, ob damit in der That ein „neuer" Abschnitt, ein „Wendepunkt" der Entwickelung der Psychologie gegeben sey. Denn principiell und implicite waltete jene Tendenz doch bereits in Locke's psychologischer Forschung und trat klar zu Tage in seinen Nachfolgern von Hume bis auf Holbach. Der Unterschied dürfte nur darin bestehn, daß die gegenwärtige Physiologie der psychologischen Forschung ein viel reichhaltigeres Material zur weiteren Verwerthung darbietet als die alte Anthropologie. Aber eben darum weil der neue Abschnitt noch in Frage steht, erscheint eine specielle Darlegung der geschichtlichen Entwickelung der Psychologie um so nothwendiger, da sie ja allein die Frage entscheiden kann.

Die vorliegende erste Abtheilung des ersten Theils behandelt, wie das Titelblatt andeutet, die Geschichte der griechischen Psychologie von ihren ersten Anfängen bis auf die Epoche-machende Seelenlehre des Aristoteles. Die zweite Hälfte des ersten Bandes soll „den mit Aristoteles beginnenden wissenschaftlichen Ausbau der Psychologie im griechisch-römischen Alterthum sowie eine übersichtliche Darstellung ihrer Fortwirkung und Fortbildung innerhalb der Patristik und Scholastik zur Darstellung bringen. Der zweite Band wird dann die Zeit vom Ausgang der mittelalterlichen Gedankenwelt bis zum Ende des verflossenen Jahrhunderts zu umfassen bestimmt seyn, während dem dritten ausschließlich die neuen Anläufe des psychologischen und psychophysischen Forschens und Denkens, deren Beginn so ziemlich mit dem Anfang des jetzigen zusammenfällt, bis zur Gegenwart vorbehalten bleiben." Der Leser ersieht aus dieser Darlegung des Plans und der Inhaltangabe des Ganzen, daß es ein großes, umfassendes Werk ist, welches Siebeck uns in Aussicht stellt. Jeder, der seine früheren Werke kennt, wird dringend wünschen, daß es ihm gelingen möge, das Ganze in demselben Sinne und Geiste, mit derselben Gründlichkeit der Forschung und Objectivität des Urtheils durchzuführen, die in seinen bisherigen Schriften sich kund gegeben.

Die Enge des Raums gestattet mir leider auch hier wiederum nicht, auf den vorliegenden ersten Abschnitt des Werks des Näheren einzugehen. Ich muß mich mit der Bemerkung begnügen, daß er, wie der ausgesprochene Wunsch schon andeutet, m. E. nach Inhalt und Form durch die gleichen Vorzüge wie seine bisherigen Arbeiten sich auszeichnet. H. Ulrici.

Das Gedächtniß. Von Johannes Huber. München, Ackermann, 1878.

Bekanntlich ist unter den psychischen Erscheinungen und Functionen die Erinnerung und das Erinnerungsvermögen diejenige, welche dem Psychologen die größten Schwierigkeiten bereitet, und doch gerade von größter Bedeutung für das geistige Leben ist. Der für die Wissenschaft leider zu früh verstorbene Joh. Huber hat ihm eine seiner trefflichen Monographieen gewidmet, der andre ähnliche über psychologische Probleme folgen sollten. Auch hier wieder bewähren sich seine gründlichen Studien im gesammten Bereiche der Philosophie und der mit ihr in Beziehung stehenden Wissenschaften, seine feine Beobachtungsgabe, sein scharfsinniges treffendes Urtheil und seine siegreiche Bekämpfung der Prätensionen der modernen Physiologie und physiologischen Psychologie, welche sich einbildet, das Problem des Gedächtnisses durch eine physiologische Hypothese gelöst zu haben.

Er beginnt mit einer Darlegung der Thatsachen des Bewußtseyns, soweit sie das Gedächtniß betreffen, und macht dabei aufmerksam auf den gemeinhin angenommenen Unterschied zwischen dem Gedächtniß im engern Sinne und dem Erinnerungsvermögen, d. h. er hebt hervor, daß wir uns Vorstellungen, die wir früher einmal gehabt haben, unmöglich zu erinnern, d. h. in's Bewußtseyn zurückzurufen oder zu reproduciren vermögen, wenn die aus dem Bewußtseyn entschwundenen Vorstellungen nicht irgendwie fortbestehen, oder wenn wir nicht — wie gemeinhin angenommen wird — das Gedächtniß im engern Sinne als Vermögen der Retention oder Aufbewahrung der entschwundenen Vorstellungen

besäßen. Er gibt sodann einen geschichtlichen Ueberblick über die verschiedenen Auffassungen des Grundes und Wesens des Gedächtnisses, seiner Wirkungsweise und deren Bedingungen. Unter diesen verschiedenen Auffassungen berücksichtigt er auch bereits die Versuche der Physiologen, das Gedächtniß als eine Eigenschaft des Organismus zu fassen und in das Nervensystem zu verlegen. Daran schließt sich dann der Nachweis, daß die physiologische Hypothese: das Gedächtniß beruhe auf Spuren, Eindrücken oder Bewegungen, welche die unsre Vorstellungen vermittelnden Sinnesempfindungen in den betreffenden Sinnesnerven zurücklassen, unhaltbar sey. Und in der That, selbst wenn diese Erklärung mehr als eine bloße (zu Gunsten der materialistischen Doctrin ersonnene) Hypothese wäre, — was sie nicht ist, da die angeblichen Spuren sich nicht nachweisen lassen, — so leuchtet doch ein, daß nur doctrinäre Befangenheit wähnen kann, aus ihr das Gedächtniß und seine Functionen erklären zu können. Höchstens könnten ja diese angeblichen Spuren nur dazu beitragen, daß wir uns der auf Sinnesperceptionen beruhenden Vorstellungen, die wir früher einmal gehabt haben, wieder zu erinnern vermöchten. Aber wir erinnern uns auch unsrer Begriffe, Urtheile und Schlüsse, unsrer Erwägungen und Reflexionen, wie unsrer frei producirten Phantasievorstellungen, zu deren Bildung keine Sinnesempfindungen mitgewirkt haben. Auch erinnern wir uns ja nur Dessen, was einmal Inhalt unsres Bewußtseyns gewesen: nur Vorstellungen, wie sie auch entstanden seyn mögen, lassen sich reproduciren. Und diese Reproduction wiederum ist nur Erinnerung, wenn sie sich verknüpft mit dem Bewußtseyn, daß dieselben Vorstellungen früher einmal Inhalt unsres Bewußtseyns waren. In welcher Art jene angeblichen Spuren diese Reproduction und dieß Wiederkennen der reproducirten Vorstellungen vermitteln oder auch nur dazu beitragen sollen, ist durchaus nicht einzusehen, und hat die Physiologie bisher nicht darzuthun vermocht. Der ganze Proceß vollzieht sich offenbar am und im Bewußtseyn und kann mithin nur von derjenigen Thätigkeit vollzogen werden, durch

die unser Bewußtseyn selber entsteht oder unser Bewußtwerden vermittelt ist.

Gleichwohl zeigen unbestreitbare Thatsachen, daß unser Erinnerungsvermögen durch die Functionsfähigkeit, die Zustände und Beschaffenheit unsres Organismus, insbesondre des Nervensystems (Gehirns) mitbedingt ist. Das Schwinden des Gedächtnisses in Krankheiten, bei bedeutenden Gehirnerschütterungen, in Zuständen heftiger Aufgeregtheit, die partielle Verschiedenheit und Abhängigkeit seiner Stärke je von der größeren oder geringeren Schärfe und Bestimmtheit der verschiedenen Sinne und Sinnesempfindungen, seine allmälige Schwächung im höheren Alter x. sind allbekannte Erscheinungen, die hier Jedem von selbst einfallen werden. Sie beweisen indeß im Grunde nur, daß, wie unser geistiges Leben überhaupt, so auch das Gedächtniß in einer innern unlösbaren Beziehung zu unsrer Leiblichkeit steht, und die — bisher leider noch nicht gelöste — Frage ist nur, welcher Art diese Beziehung sey. Huber sucht jene das Gedächtniß betreffenden Erscheinungen zu erklären aus dem Unterschiede, der besteht zwischen dem jeweiligen specifischen Inhalt des Bewußtseyns und der Modalität, mit welcher derselbe dem Bewußtseyn sich vorstellt und in demselben sich erzeugt, ob lebhaft oder matt, ob blitzartig schnell oder schwerfällig langsam. „Niemand wird im Ernste behaupten wollen, daß der Inhalt des Bewußtseyns die Wirkung der Quantität und Beschaffenheit des Blutes und der Schnelligkeit seines Kreislaufs sey, von der die psychischen Processe eine Einwirkung erfahren. Vielmehr wird Jeder den Grund desselben in der Erkenntnißthätigkeit der Subjectivität suchen. Wohl aber wird man nicht in Abrede stellen, daß die Modalität des Vorstellungsprocesses von der Blutwelle und ihrer Qualification bedingt werde. Diese Bedingtheit aber dürfte sich in folgender Weise vermitteln: Die Totalität der organischen Vorgänge reflectirt sich in der Subjectivität als allgemeines physisches Lebensgefühl; die normale, gesund und kräftig arbeitende Organisation erzeugt das Gefühl allgemeinen Wohlbefindens, der Frische und der Kraft. Umgekehrt wirft eine schwache, alterirte,

defecte oder erkrankte Organisation ihre Schatten auch in das Leben des Bewußtseyns. Diese aus den organischen Zuständen aufsteigenden Gefühle bedingen die Modalität des Vorstellungslaufs; sie unterstützen oder retardiren seinen Abfluß, sie coloriren seine Gestalten oder machen sie verblassen. So wird es begreiflich, wie in der Kraft der Jugend und des männlichen Alters, im Vollgefühl der Gesundheit und bei cholerischer und sanguinischer Naturanlage, die Reproductionen rasch und lebhaft vor sich gehen; hingegen in den Tagen der Krankheit und des Alters, bei Phlegmatikern und Melancholikern mühsam und schattenhaft hinschleichen. Stärke oder Schwäche des Gedächtnisses hängen aber mit der Modalität des Vorstellungslaufs zusammen; denn das starke Gedächtniß ist eben die rasche Reproduction, der beschleunigte Vorstellungslauf, während das schwache in entgegengesetzter Weise sich manifestirt" (S. 66 f.). Schließlich zeigt dann Huber, daß die Stärke und Schwäche des Gedächtnisses, insbesondre die Vergeßlichkeit nach schweren Krankheiten mit heftigen Delirien und im hohen Alter, nicht nur von organischen, sondern auch von psychischen Momenten wesentlich bedingt sey (S. 65 f.).

Das Gedächtniß macht sonach keine Ausnahme: es ist durch dieselben organischen und psychischen Factoren bedingt, welche unser geistiges (bewußtes) Leben überhaupt beeinflussen. Damit aber ist noch immer nicht das Gedächtniß als solches erklärt, d. h. noch nicht erklärt, wie die Seele durch dieß eigenthümliche Vermögen vergangene, aus dem Bewußtseyn entschwundene Vorstellungen, willkürlich oder unwillkürlich, zu reproduciren, ihrer wiederbewußt zu werden vermag. Huber verwirft mit Recht die herkömmliche Ansicht, daß das Gedächtniß auf einem Vermögen der „Retention oder Aufbewahrung" der Vorstellungen beruhe. Er behauptet, daß die Bedingung des Wiedererinnerns weder die Retention der betreffenden Vorstellung selbst, noch ein in der Substanz des Gehirns zurückgebliebener Eindruck derselben, noch auch eine in der Subjectivität, man weiß nicht wie und wo, aufbewahrte Spur oder Disposition, sondern „der in einer gegenwärtigen Perception oder Vorstellung niedergelegte

Zusammenhang mit dem Inhalt andrer und früherer Erkenntnißacte sey" (S. 75). — Obwohl zwischen dieser Erklärung und der von mir versuchten Lösung des Problems eine gewisse Verwandtschaft besteht, so kann ich ihr doch nicht beistimmen. Zunächst widerspricht ihr die Thatsache, daß ein gutes Gedächtniß eine große Anzahl völlig zusammenhangsloser, weder unter sich, noch mit früheren Erkenntnißacten, noch mit einer gegenwärtigen Perception zusammenhängender Zahlen, Wörter oder Namen zu behalten, zu reproduciren vermag. Auch erinnern wir uns unsrer Träume und frei producirten Phantasiegebilde, die weder mit früheren „Erkenntnißacten" noch mit einer „gegenwärtigen Perception" in Zusammenhang stehen. Außerdem aber ist die principielle conditio sine qua non der Reproduction das Bewußtseyn, daß die zu reproducirende Vorstellung einmal Inhalt unsres Bewußtseyns gewesen ist. Dieß Bewußtseyn ist selbst die erste fundamentale Erinnerung. Denn wenn wir uns nicht bewußt werden, uns nicht erinnern können, daß eine Vorstellung Inhalt unsres Bewußtseyns war, so vermögen wir sie auch nicht zu reproduciren, und würde sie zufällig zum zweiten Male producirt, so würde sie nicht als eine schon gehabte, uns bekannte wiedererkannt werden, nicht als eine erinnerte, sondern nur als eine völlig neue Vorstellung uns erscheinen können. Wie kommen wir zu diesem Bewußtseyn, zum Bewußtseyn unbewußter, aus dem Bewußtseyn entschwundener Vorstellungen? Offenbar nur dadurch, daß uns das Entschwinden eben noch gegenwärtiger Vorstellungen, der Vorgang des Entschwindens selbst zum Bewußtseyn kommt. Dieß aber ist m. E. nur möglich durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit, durch welche, wie ich dargethan zu haben glaube (Grundzüge der Psychologie, 2. Aufl., Thl. II, S. 1 ff.), die Entstehung des Bewußtseyns selbst oder, was dasselbe ist, alles Bewußtwerden vermittelt ist. Denn nur dadurch, daß wir die Vorstellung, die soeben entsteht und Inhalt des Bewußtseyns wird, von derjenigen, die damit aus dem Bewußtseyn schwindet oder verdrängt wird, unterscheiden, nur dadurch

können wir uns dieses Schwindens und zugleich der Vorstellung selbst als geschwundener, der neuen als neu eingetretener bewußt werden. Wird dieser Act flüchtig und ungenau vollzogen, so wird auch das durch ihn vermittelte Bewußtseyn nur ungenauen und unbestimmten Inhalts, und mithin die durch dasselbe bedingte Erinnerung ebenfalls nur ungenau und unbestimmt seyn. Immer aber bleibt der vergangene Inhalt des Bewußtseyns, eben weil er mit Bewußtseyn ihm entschwunden ist, insofern Inhalt desselben, als wir neben den jeweilig gegenwärtigen Vorstellungen uns fortwährend bewußt bleiben, daß wir eine Menge von Vorstellungen gehabt haben. Dieß Bewußtseyn begleitet zwar nur in unbestimmter Allgemeinheit den jeweilig präsenten Inhalt; aber wie der Begriff des Allgemeinen überhaupt, so involvirt auch dieß Allgemeine die vielen einzelnen Vorstellungen, die in ihm unter dem Begriff des vergangenen Bewußtseynsinhalts befaßt sind. Wir vermögen uns daher auch ihrer zu erinnern, ihrer wiederbewußt zu werden, wenn wir irgend eine Veranlassung haben, sie zu reproduciren. Solcher Veranlassungen gibt es viele und mannichfaltige, wie Huber des näheren darlegt, weil sie ebensowohl willkürlich durch unsre eignen subjectiven Willensacte, Absichten, Strebungen ꝛc. wie unwillkürlich durch die jeweilig präsenten Vorstellungen und deren Inhalt (durch die s. g. Ideenassociation) hervorgerufen werden können. — Hätte Huber seinen Fundamentalsatz, den er an die Spitze seiner Abhandlung stellt: daß „das reine Selbstbewußtseyn die Bedingung des empirischen Selbstbewußtseyns sey und durch den ursprünglichen Act der Selbstunterscheidung der Intelligenz in Subject und Object gesetzt werde", entwickelt und in seine Consequenzen verfolgt, so würde er, denke ich, von selbst sowohl zu meiner obigen Erklärung des Gedächtnisses wie zu meiner Theorie des Bewußtseyns überhaupt gekommen seyn. —

H. Ulrici.

Psychiatrische Psychologie.

1) Noch ein Wort über das Bewußtseyn. Von Dr. J. L. A. Koch, Director der Kön. Pfleganstalt Zwiefalten. (Separatabdruck aus der Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. 35. Berlin, G. Reimer.)
2) Beitrag zur Lehre von der primären Verrücktheit. Von Demselben. (Separatabdruck aus derselben Zeitschrift, Bd. 36.)
3) Psychiatrische Winke für Laien. Von Demselben. Stuttgart, Neff, 1880.

Daß die Erfahrungen und Beobachtungen ausgezeichneter Irrenärzte von größter Wichtigkeit sind für die psychologische Forschung, wie sie auch angefaßt und betrieben werden möge, ist allgemein anerkannt. Ich habe daher bereits im Bd. 72 (S. 148 f.) dieser Zeitschrift auf eine Abhandlung des Verf. „Ueber das Bewußtseyn in s. g. Zuständen der Bewußtlosigkeit" aufmerksam gemacht, weil ich fand, daß seine in ihr niedergelegten Beobachtungen und Nachweisungen zu demselben Resultate führten, zu dem ich in meiner Forschung nach der Natur, Entstehung und Bildung des Bewußtseyns gekommen. Veranlaßt durch Einrede und Widerspruch, hat der Verf. in der ersten der obengenannten Schriften dasselbe Thema wieder aufgenommen, theils um die Einreden und die gegnerische Auffassung zu widerlegen, theils um die seinige zu vertheidigen. Mit Recht bemerkt er: „Auffassungen, als ob das Bewußtseyn die Begriffe bilde und gar noch Complicirteres leiste, mögen da und dort durch das Gefühl hervorgerufen worden seyn, daß es schwer ist, bei psychologischen Untersuchungen mit bloßen bewußtgewordenen Vorstellungen zu operiren [wie die moderne Psychologie, die „Psychologie ohne Seele", es versucht], weil man nicht recht weiß, was mit Vorstellungen anfangen, wenn man nicht auch von einem Vorstellenden reden kann, was mit Begriffen thun ohne ein Begreifendes, weil dasjenige, was bewußt wird, Jemandem bewußt werden muß, der etwas Andres ist als der betreffende im Gehirn verlaufende Proceß des Bewußtwerdens oder seine Wirkung. Solche Gedanken näher zu prüfen, ist indeß hier nicht der Ort; — — — jedoch steht fest, daß man an die Stelle des Bewußtseyns nicht dessen Inhalt, an die Stelle des

Subjects nicht dessen Object setzen darf, und daß das Bewußtseyn als solches keine Begriffe und folgerichtig auch keine Urtheile und Schlüsse bilden kann. — — — Worin auch der Inhalt des Bewußtseyns bestehen möge, es bildet sich ihn nicht selbst: sowohl Begriffe wie Bewegungsvorstellungen 2c. werden uns vielmehr oft in recht überraschender Weise erst dann bewußt, wenn sie schon vollständig da sind. Das Bewußtseyn kann allerdings ohne Inhalt nicht zur Aeußerung gelangen, aber das Bewußtseyn rein an sich, symptomatologisch gesagt, als seelische Energie hat keinen bestimmten Inhalt. — — Es ist mithin grundfalsch, von wahnsinnigem, krankem, gestörtem Bewußtseyn zu reden, wie es vielfach und in verschiedener Weise geschieht. Das Bewußtseyn kann weder wahnsinnig, tobsüchtig, verrückt noch auch vermindert werden: es ist entweder da oder nicht da. Es ist da, auch wenn nur eine unklare Vorstellung in ihm liegt, und deßhalb nicht weniger da; es ist nicht wahnsinnig, wenn eine Wahnvorstellung in dasselbe fällt, wenn infolge von Krankheit des Gehirns Processe in diesem abnorm verlaufen, durch welche mit der Wirklichkeit nicht stimmende Vorstellungen dem Bewußtseyn zugeführt werden. Sein Inhalt ist für das Bewußtseyn an sich ganz gleichgültig. Er wird von ihm nicht gemacht, nicht untersucht, nicht corrigirt, nicht geändert; er kann nur nicht ohne Bewußtseyn erfaßt und untersucht werden" (S. 7 f.).

Der Verf. setzt sonach voraus, daß der Inhalt des Bewußtseyns und damit das Bewußtseyn selbst von einer besondern psychischen Kraft erzeugt werde. Worin diese Kraft und die Bedingungen ihrer Thätigkeit bestehen, läßt er dahingestellt. Aber da er ausdrücklich erklärt: „Energie, bewußt zu seyn, haben wir, einen mannichfaltigen Inhalt für's Bewußtseyn haben wir auch" (S. 8), so deutet er wenigstens an, daß die unterscheidende Thätigkeit nothwendig Antheil an der Bildung des Inhalts des Bewußtseyns habe. Denn „Energie" ist eine in ihren Aeußerungen bedingte Kraft, und ein „mannichfaltiger" Inhalt kann nur entstehen und Inhalt des Bewußtseyns werden durch eine das Mannichfaltige als solches setzende Kraft, d. h.

durch die unterscheidende Thätigkeit, welche, da sie mit dem in der Natur waltenden Mechanismus nichts gemein hat, durch keine Sinnesempfindung percipirt, aus keiner Sinnesperception gefolgert und mithin den materiellen Dingen nicht beigemessen werden kann, für eine psychische Kraft erklärt und als Erzeugerin des Bewußtseyns für die Haupt- und Grundkraft der Seele erachtet werden muß.

Die zweite Abhandlung des Verf. erörtert eine speciell psychiatrische Frage, welche, da alle Verrücktheit, alle s. g. Geisteskrankheiten nur Gehirnkrankheiten sind, außer aller Beziehung zu der „Frage nach der Seele“ zu stehen scheint. Um so bedeutsamer ist es, daß der Verf. nicht umhin kann, auch hier wiederum diese Cardinalfrage der Psychologie zu berühren und implicite zu entscheiden. Er kann nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß wir bei jedem im Gehirn vorgehenden und in's Bewußtseyn fallenden Geschehen und insbesondre beim Wechsel solchen Geschehens uns mehr oder minder angenehm oder unangenehm berührt fühlen. Er bezeichnet — mit Recht — diese Gefühle als „die reinen psychischen Gefühle oder die psychischen Grundgefühle“, und behauptet, daß diese Gefühle eben als „rein psychische“ Gefühle von „dem Empfinden der durch sensible Nerven irgend welcher Art zugeführten Reize scharf getrennt werden müssen“. — „Weiterhin — bemerkt er — werde feststehen, daß die s. g. psychischen Functionen sich erscheinungsmäßig unter dreifachem Modus, in dreifacher Aeußerungsweise darstellen, welche man mit Fühlen (dies hier natürlich inclusive des sinnlichen Empfindens), Wollen und Vorstellen bezeichnen.“ Er fügt zwar hinzu, daß man dabei „nicht an gesonderte Seelenvermögen denken dürfe“; solche gebe es nicht, wir können vielmehr nicht einseitig nur denken, nur fühlen oder nur streben. Bei jedem Vorstellen, jedem Empfinden, jedem Wollen, wenn es auch noch so isolirt in die Erscheinung zu treten scheine, seyen entweder die beiden andern dieser innern Vorgänge von Hause aus mit eingeschlossen oder es klingen wenigstens leise Erinnerungs- und Einbildungsbilder sofort mit“ (S. 4 f.). Das mag immerhin richtig seyn; läßt

aber doch das Fühlen, Wollen und Vorstellen als drei verschiedene Vermögen der Seele stehen. Denn wenn die „Aeußerungsweise" der psychischen Functionen eine „dreifache" ist, und wenn doch jede Aeußerungsweise eine Kraft voraussetzt, die sich äußert, so müssen der Seele offenbar auch drei Vermögen beigemessen werden, die, wenn sie auch nicht „gesonderte" sind, doch von einander unterschieden seyn und werden müssen. Drei solche bestimmte Vermögen, die, obwohl unterschieden, doch immer zugleich und zusammen sich äußern, sind aber undenkbar ohne ein Subject, dem sie angehören und das in ihnen als ein durch sie bestimmtes (von der Leiblichkeit unterschiedenes) Wesen sich kundgibt. — Diese Vermögen werden zwar bei den Geisteskranken, wie der Verf. constatirt, während des Verlaufs der Krankheit in ihren Aeußerungen immer schwächer, aber merkwürdiger Weise nicht in gleichem Maaße. Während die Gefühle und die Strebungen (Willensacte) gleichzeitig und gleichmäßig an Stärke und Bestimmtheit abnehmen, „bleiben diejenigen Thätigkeiten, welche beim Intellect in Betracht kommen, namentlich das Vermögen des logischen Operirens mit den Vorstellungen, die formale Denkthätigkeit, Gedächtniß, Urtheil, selbst Laune, Witz und Humor, oft lange Zeit, oft fast immer, ganz oder nahezu ganz intact" (S. 20). Der Verf. erklärt diese merkwürdige Erscheinung zwar nicht. Aber wenn sie sich auch nicht „erklären" läßt, so läßt sie sich m. E. doch darauf zurückführen, daß unsre Gefühle und Strebungen in einem engeren Verhältniß zum Leibe stehen als unsre Vorstellungen, das Gefühls- und Willensvermögen in seiner Functionirung abhängiger ist von den Nervenzuständen als der Intellect. Der Intellect aber beruht auf jener unterscheidenden und vergleichenden Haupt- und Grundkraft des Geistes, durch welche aller Inhalt des Bewußtseyns bedingt und bestimmt ist.

Die dritte Schrift des Verf. hat die rein praktische Aufgabe, nicht nur „Belehrung und Aufklärung über die Geisteskrankheiten, sondern auch Rathschläge über die Behandlung der Geisteskranken unter den Laien zu verbreiten", eine ebenso

schwierige als wichtige Aufgabe, die sie m. E. in vollem Maaße löst. Auch hier wiederum unterscheidet der Verf. in dem „seelischen oder geistigen" Gebiete, auf welchem die am meisten in die Augen fallenden und zu berücksichtigenden Krankheitserscheinungen liegen, die drei Sphären des Fühlens, des Denkens und des Wollens. Ja hier macht er darauf aufmerksam, daß, obwohl entschieden Geisteskrankheit vorhanden ist, es doch dem Kranken oft gelingt, Aeußerungen der Krankheit willkürlich zu unterdrücken, und die Seele überhaupt in einzelnen Beziehungen eine Einwirkung auf den Leib und eine gewisse „Herrschaft" über ihn zu üben vermag, so daß in manchen Fällen die Genesung des leiblichen Organs von ihr unterstützt und gefördert werden kann (S. 3). Und noch wichtiger ist seine Bemerkung: „Mancher ist geisteskrank, und hat gleichwohl recht freundliche und feine Regungen der Seele, kann ein bescheidenes und dankbares Verhalten gegen seine Nebenmenschen zeigen, ein tiefes Gefühl an den Tag legen; sein Gedächtniß muß nicht nothwendig abnehmen, seine Kenntnisse müssen nicht leiden, sein Urtheil kann in vielen Dingen scharf und treffend seyn, er kann tüchtig bleiben in seinem Geschäft, er kann über allgemein menschliche Angelegenheiten, über Tagesereignisse, über wissenschaftliche Fragen, über die eignen Verhältnisse, so weit sie nicht seine Krankheit berühren, sehr vernünftige Ansichten haben, ja oft die eigene Krankheit ganz richtig auffassen" (S. 18). — Aus diesen Thatsachen folgt, denke ich, unabweislich, daß die psychiatrische Psychologie den heutzutage so perhorrescirten Dualismus von Leib und Seele anerkennt und anerkennen muß. Denn wäre die Seele nur eine Function des Gehirns und besäße sie nicht verschiedene ihr eigenthümliche Vermögen, so wären jene Erscheinungen schlechthin unbegreiflich. Das „kranke" Gehirn, — und das Gehirn allein ist krank, — das die Aeußerungen seiner Krankheit willkürlich unterdrückt, über sie eine gewisse Herrschaft übt und seine Genesung zu fördern vermag, das auch in vielen Beziehungen ganz so wie jedes gesunde Hirn sich verhält und fungirt, also zugleich krank und nicht krank wäre, ist eine offenbare contradictio in adjecto. —

Die moderne „Psychologie ohne Seele" wird zwar wahrscheinlich auch diese Thatsachen, wie die anderweitigen ihrer Voraussetzung widersprechenden Zeugnisse, einfach ignoriren, im Widerspruch mit ihrem eignen Princip, nur Thatsachen der Erfahrung und Beobachtung gelten zu lassen. Aber es wird ja wohl hoffentlich einmal die Stunde kommen, da der s. g. Zeitgeist, auf den allein sie sich stützt, eine andre Richtung nimmt und den herrschenden einseitigen Sensualismus und Realismus, der consequenter Weise zum Materialismus führt, als das erkennt was er ist, — eine unbegründbare und unhaltbare Voraussetzung.

H. Ulrici.

Die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kant's und Günther's, dargestellt von Dr. Ernst Melzer. Nebst einem Anhang über E. v. Hartmann's Phänomenologie des sittlichen Bewußtseyns. Neiße, Graveur, s. a.

Der Verf. erklärt in der Vorrede, daß er durch das Studiren des Hartmann'schen Werks immer mehr in der Ueberzeugung befestigt worden sey, eine wahrhaft die sittlichen Bedürfnisse des Menschen befriedigende Ethik „sey nur vom Standpunkte des Theismus möglich". Darin stimme ich ihm vollkommen bei und freue mich seiner Zustimmung. Wenn er aber den Theismus „im Sinne der Grundgedanken des Systems von Günther" faßt und von ihm aus Kant's ethische Principien der Kritik unterzieht, so hat er sich damit auf einen Standpunkt gestellt, der m. E. der Begründung und Haltbarkeit ermangelt. Er selbst erkennt an, daß Günther's System, „namentlich seine Erkenntnißtheorie von mancherlei Unvollkommenheiten gedrückt sey, die erst ausgemerzt werden müssen, bevor die Grundlage seines Systems, der Dualismus des Gedankens, und dieses selber vollkommen gesichert erscheine". Das ist vollkommen richtig. Nun aber läßt sich ein System der Philosophie und insbesondre eine theistisch-ethische Weltanschauung nur auf einer wohl begründeten Erkenntnißtheorie auf- und ausbauen. Man kann Kant's ethische Grundgedanken (seine Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft und deren Identificirung mit der vermeintlich

unbedingten Willensfreiheit) nicht widerlegen, ohne seine Erkenntnißtheorie in wesentlichen Punkten anzugreifen, und das ist von einer selbst unvollkommenen und unsichern Erkenntnißtheorie aus nicht möglich. Auch leidet Günther's Philosophie an einer gewissen Unklarheit der Auffassung wie der Darstellung, die sich auf des Verf. Styl, schon infolge der vielen Citate aus Günther's Schriften übertragen hat.

E. v. Hartmann's Gottesidee und seine auf sie gegründete Ethik verwirft der Verf. natürlich; es ist eben nicht schwer, die crassen principiellen Widersprüche in ihr darzulegen. Dennoch meint er, sie sey „ein grandioses Werk von bleibendem Werth", ausgezeichnet durch kritische Schärfe wie durch musterhafte Form der Darstellung. Allein dieses Lob verliert allen Werth gegenüber dem Hauptfehler seiner Schrift, den der Verf. nicht erkannt zu haben scheint. Hartmann's Ethik ist im Grunde keine Ethik, weil ja innerhalb einer rein pantheistischen, die Freiheit des Willens nothwendig leugnenden Weltanschauung Ethik überhaupt unmöglich ist. Dieses sein „zweites Hauptwerk" ist offenbar nur geschrieben, um seinem ersten und alleinigen Hauptwerke, der Philosophie des Unbewußten mit ihrem absoluten Pessimismus, unter dem nicht nur seine (die Hartmann'sche) Welt und Menschheit, sondern auch sein sonderbarer, der Erlösung bedürftiger Gott leidet, eine neue Stütze zu geben und auf dasselbe, das den Reiz der Neuheit verloren und daher außer Cours zu kommen anfängt, die Aufmerksamkeit zurückzulenken.

H. Ulrici.

Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1793 mit Beifügung der Ausg. 1794. Herausg. von K. Kehrbach. Leipzig, Reclam, s. a.

Kant: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Text der Ausgabe (A) 1766 unter Berücksichtigung der Ausgaben B und C. Herausg. von Demselben. Ibid.

J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Text der Ausgabe 1800 unter Berücksichtigung der Ausgaben 1801, 1838 und 1845. Desgleichen.

Da der Herausgeber dieser drei Werke bei dem Wiederabdruck derselben ganz nach denselben Principien und Normen

verfahren, der Druck ebenso correct und der Preis ebenso ungewöhnlich billig ist wie bei den früheren von ihm besorgten Ausgaben von Kant's drei Hauptwerken, deren Vorzüge wir in Band 74 und 75 dieser Zeitschrift dargelegt haben, so bedarf es keiner weiteren Empfehlung dieser neuen Ausgaben; es genügt die Anzeige, daß sie erschienen sind. H. Ulrici.

Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. Von Dr. Tobias Wildauer. II. Theil. Platon's Lehre vom Willen. — Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung, 1879. S. VIII und 243.

Die lebhafte, ja außergewöhnliche Spannung, mit welcher in stimmfähigen Kreisen (Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik 1878, 1. u. 2. Recension. — Lit. Centralblatt 1878, Nro. 47. — Philosophische Monatshefte 1878, S. 306 ff. — Jahrbericht für Alterthumswissenschaft 1877, Bd. I, S. 54 ff.) dem Erscheinen des vorliegenden zweiten Theils entgegengesehen wurde, hat sich weit über die Erwartung hinaus gerechtfertigt. Der Verfasser beherrscht, wie dem halbwegs Sachkundigen fast jeder zufällige Blick in unser Buch beweist, das ganze Gebiet der Platonliteratur so vollständig und mit solcher Sicherheit, daß selbst die verwendete Masse der unter dem Text fortlaufenden und vielfach demselben eingeflochtenen Citate die Lebendigkeit und Eleganz der Darstellung nirgends beeinträchtigt. Auch der gereifte Fachmann, gleichviel ob er den Gegenstand mehr von philosophischer oder philologischer Seite ansieht, wird nach Durchlesung des Buches mit Freude gestehen: Da habe ich einmal wieder gelernt und neue Gesichtspunkte gewonnen. Mit einer Art des seltensten intellektuellen Genusses folgen wir, immer selbst mitdenkend und mitbildend dem Fortschritt der Psychologie bei Platon; wir sehen zu, wie die sokratischen Sätze stets näher bestimmt, entwickelt, umgebildet, und, besonders in Bezug auf die Ausbildung des sittlichen Charakters und auf die Willensfreiheit, durch neue Erwerbungen bereichert werden, bis endlich ein wohlgegliedertes und geschlossenes, jedoch nicht abgeschlossenes,

sondern der allseitigen Fortentwicklung fähiges Ganzes vor uns steht, bei dessen Ueberblickung wir uns fragen: Ist das wirklich noch Plato? Derselbe Plato, wie er in unsern Geschichtsbüchern der Philosophie sich gezeichnet findet? Oder haben wir da das Urbild vor uns, befreit von tausendjährigem Spinnengewebe und Bücherstaub, ähnlich einem neu entdeckten Weltweisen der Vorzeit, dem sonderbarer Weise die scharfsinnigsten Untersuchungen eines Aristoteles, Leibniz und Herbart der Hauptsache nach nichts Fremdes gewesen zu seyn scheinen?

Schon im ersten der fünf wie von selbst sich darbietenden Abschnitte „*Begehrungsvermögen und Sprachgebrauch bei Platon*" werden die meisten Leser gleich dem Referenten sich durch die Richtigstellung des für die Platonische Psychologie grundlegenden Begriffes der *δύναμις* überrascht; im Anfang sogar frappirt finden. Dem an den aristotelischen Sprachgebrauch gewöhnten und möglicherweise durch eine zu starre Fassung desselben verwöhnten Leser, als welchen sich Referent hier offen und ehrlich selbst bekennen will, muß es nothwendig zunächst schwer fallen, sich in die Sache hineinzudenken. Die *δύναμις* überhaupt nämlich bedeutet bei Platon das jedem Thun oder Leiden vorauszusetzende Vermögen (Fähigkeit), thätige Kraft, Mittel und Folgen des Thätigseyns als Macht, Werth, Bedeutung, niemals aber das bloße *δυνάμει ὄν* des Aristoteles, und hängt in dieser ihrer eigenthümlichen Fassung mit der Eigenthümlichkeit der platonischen Ideen so innig zusammen, daß, wie die Ideen selbst nicht als absolute Realitäten, sondern nur als gegliedertes System von Substanzen gedacht werden dürfen, auch die *δύναμις*, als die mit den Ideen gegebene Fähigkeit, mit einander in Beziehung zu treten, durch die dem platonischen System geläufige Substantiirung des Logischen *real* gedacht, wie die Allgemeinbegriffe hypostasirt werden muß. „So wird die *δύναμις* zu einem Grundbegriffe, welcher die durch alle Wesensarten hindurchgehende Relation des Thuns und Leidens an die *οὐσία* bindet." Der Begriff der *δύναμις* in diesem Sinne ist sogar seinem Ursprung nach als echt platonisch zu betrachten. Im

Gegensatz zu früheren Denkrichtungen sieht Platon ein Merkmal des Seyenden darin, daß ihm Vermögen zukomme; ja die Vermögen sind ihm vielleicht das Seyende selbst, aber von einem gewissen Gesichtspunkte, dem des Thuns und Leidens aufgefaßt. Jedenfalls ist die δύναμις als die bleibende Unterlage im Unterschiede zu den wechselnden Akten, somit auch als ein vor und außer dem Aktus real Vorhandenes zu denken, welches aber im Aktus durch eine Art eingebornen Triebes in Wirksamkeit gelangt, daher denn auch Platon für δύναμιν ἔχειν das Wort ἐθέλειν gebraucht.

Nur auf der Grundlage solch eingehender Untersuchungen und Richtigstellungen kann die Frage, ob Platon ein Begehrungsvermögen überhaupt angenommen habe, endgiltig entschieden und dann erst vom „Wesen des Begehrens und dem Verhältniß desselben zu Lustgefühl und Vorstellung" gesprochen werden, welchem Titel der zweite Abschnitt gewidmet ist. In diesem tritt uns der dominirende Einfluß, den Plato auf ferne Jahrhunderte hinaus auf die gewaltigsten und scheinbar ihm wenig verwandten Geister ausübte, besonders deutlich hervor. Begegnen wir doch gleich beim Gegenstand des Begehrens dem vielgepriesenen Ausspruch des Aristoteles, demzufolge Gott durch einen Zug des Verlangens die Welt bewegt (κινεῖ ὡς ἐρώμενον) als einem recht und ursprünglich platonischen, von Platon's Lehre über diesen Gegenstand des Begehrens, der nur das Gute, in letzter Instanz die Vereinigung mit Gott seyn könne, ganz untrennbaren Gedanken, wie denn überhaupt der Begriff einer angebornen Neigung (Trieb) Platon geradezu zum Stammvater hat, und schon um der Dauer ihrer Tendenz willen, im Gegensatz zur bloßen Begierde oder concreten Begehrung mit der δύναμις aufs innigste verbunden, wo nicht mit ihr identisch ist.

Die nähere Bestimmung der Begierde als eines psychischen Vorganges, der die Vorstellung eines mangelhaften Zustandes zur Voraussetzung, die eines besseren zum Zielpunkt hat, führt zu Erörterungen über das Wesen der Lust und der jedem der

drei Seelentheile zuzusprechenden Lustgefühle, wobei wir unter anderm dem interesselosen Wohlgefallen ganz im Geiste Kant's und Herbart's begegnen, während die platonische Viertheilung der Gefühle bei Horaz, Virgil, den Kirchenvätern und Scholastikern fortlebt, und von Platon selbst in einer Weise behandelt wird, daß die daraus entwickelte Tafel vollständig mit dem Schema der eilf Affekte bei St. Thomas Aquinas stimmt.

Die Grenzen einer Recension gestatten aus dem überreichen Inhalt der noch folgenden Partien, leider mit Uebergehung von so Manchem, was dem Verfasser von ungleich größerem Gewicht erscheinen dürfte, nur noch das eine und andere, dem Referenten besonders Werthvolle hervorzuheben. Da ist es in erster Linie im dritten Abschnitt, „*Mannigfaltigkeit und Wechselwirkung der Begehrungen*", das unter den drei Sitzen des Begehrens als „Mittelregion" gekennzeichnete θυμοειδής, von Wildauer als jenes Streben gefaßt, welches über das Sinnliche schon hinausragend auf Geltendmachung der Person, auf Ehre gerichtet ist, und ein mächtiges Schlaglicht auf die gesammte Ethik des classischen Alterthums wirft. Dem folgt das über den Liebestrieb Gesagte, welches haarscharf mit den von Richard Simpson (An introduction to the philosophy of Shakespeare's sonnets) gegebenen Nachweisen zusammenstimmt, daß Platon's diesbezügliche Lehren bis weit über das Mittelalter hinaus in der ritterlich gebildeten Gesellschaft Gemeingut waren, so daß viele der feinsten Züge derselben nur dadurch verständlich werden. Angedeutet nur kann ferner hier werden, was in demselben Abschnitt über das Wollen im engeren Sinne, bei Platon häufig an die ὄρεξις διανοητική des Aristoteles erinnernd, und unter der Ueberschrift „*Wechselwirkung der Begehrungen*" über die Wichtigkeit dieser Wechselwirkung nicht nur für die Psychologie, sondern auch für die Pädagogik und Tugendlehre gesagt und gezeigt ist.

Aus dem vierten Abschnitte, „*Gestaltung des Begehrens. Charakter, Tugend und ihr Gegentheil*", ersehen wir, wie Platon anfangs den Tugendbegriff noch ganz

sokratisch fassend, ihn später nicht bloß in den Vorzug der Intelligenz, sondern in die richtige Verfassung der ganzen Seele, in die Zusammenstimmung des Begehrens mit der Vernunft verlegt. Aus der Darlegung der Phasen dieser Entwicklung aber und noch mehr aus den vorbereitenden Untersuchungen über die Gestaltung des Begehrens nach der Verschiedenheit der Naturanlagen, der Gewöhnung zc., wobei den Recensenten besonders der innige Zusammenhang zwischen ἦθος und ἔθος, ethischen und ästhetischen Urtheilen interessirte, ergibt sich, daß Aristoteles in gar vielen Dingen, vor allem in der Frage nach den Voraussetzungen der Vernunftentwicklung auf den von Platon wohl geebneten Wegen wandelte und sogar in der Ausdrucksweise eine ganz unverkennbare Reminiscenz an die bildliche Sprache Platon's bewahrt.

Von den tiefgehenden Untersuchungen, die der fünfte Abschnitt „Platon's Stellung zur Frage der Willensfreiheit“ umfaßt, kann hier nur das Resultat mitgetheilt werden. Dem Verfasser spitzen die vielen über den Gegenstand erhobenen und mit Schlagwörtern wie ἑκών und ἄκων, Wählenkönnen, Schuld und Verantwortlichkeit, schlechterdings nicht zum Abschluß zu bringenden Controversen sich in die Frage zu: „Kann nach der Lehre Platon's derselbe Mensch mit seinen bestimmten Naturanlagen, praktischen Gewöhnungen, Neigungen und Maximen, unter ganz gleichen Umständen dasselbe Objekt ebenso wollen als nicht wollen (ἐθέλειν oder μὴ ἐθέλειν), für sich setzen oder von sich ablehnen (προσάγεσθαι oder ἀπωθεῖσθαι)?“ — Die Antwort lautet, daß zwar Platon die Frage der Willensfreiheit nirgends als ein klar erkanntes Problem behandelt, daß sich aber dieselbe ihm als schließliches Produkt seines Systems, richtiger als eine Frage im Interesse seiner bereits feststehenden Theologie und Ethik aufgedrängt, und daß hierbei in Platon's Geiste sich ein Vorspiel jener Entwicklung vollzogen habe, die uns die Geschichte der Philosophie in den aufeinander folgenden Schulen von Aristoteles bis Augustinus vor Augen führt. In fortschreitender Forschung (Phädros, Staat, Timäos, Gesetze)

ist Platon von seinem sokratischen Ausgangspunkt, auf welchem das Sittliche ganz in Wissen und Meinung, d. h. in theoretische Funktionen aufging, bis zu einem Standpunkt vorgerückt, welcher nicht nur bleibende, von den theoretischen Thätigkeiten verschiedene sittliche Qualitäten kennt, sondern auch den Willen als deren bewirkende Kraft bezeichnet. Der Wille ist die primäre Quelle des Bösen in dem Sinne, daß er auch anders hätte handeln können, bei seinem Eintritt in das irdische Leben auch ein anderes Lebensloos hätte gewinnen können, so daß hier abermals der Gedanke der Willensfreiheit, und zwar in entwickelterer Gestalt vorliegt. Freilich kann diese Freiheit des Wollens sich ohne die allerhärtesten Widersprüche nur auf die Urentscheidung in einem vorausgegangenen Leben beziehen; für das gegenwärtige empirische Leben lehrt Platon in den Gesetzen die Determination des Willens so bestimmt, wie im Staate und im Timäos. Die einzige Art der Freiheit, welche in diesem Leben, aber nur durch den fördernden Einfluß der Erziehung (δι' ἑτέραν ψυχήν) möglich erscheint, ist die wahre Tugend, als ungehemmte, somit „befreite" Macht des rationalen Seelentheiles, dieses eigentlichen Menschen im Menschen, wodurch also der Mensch sich durch sein eigenes Wesen, d. h. durch sich selbst bestimmt. Doch kann auch diese Freiheit recht erwogen nicht als Freiheit des Willens bezeichnet werden, sondern als Determination des Willens durch die Vernunft. Dr. Vincenz Knauer.

En Blick på den nuvarande Filosofien i Tyskland af J. J. Borelius. Stockholm, 1879. Kongl. Boktryckeriet.

Von demselben Verfasser sind früher erschienen: 1. Anmärkningar vid Herbarts filosofiska System (Calmar, Westin, 1866), 2. Skandinavien und Deutschland (Berlin, G. Hempel, 1876). Die gegenwärtige Schrift enthält eine umfassende Kritik und Beleuchtung der zur Zeit herrschenden Richtungen der Philosophie in Deutschland. Es werden der Reihe nach insbesondere die Lehren von Fechner, Lotze, Lange, Hartmann, Trendelenburg, Krause u. A. betrachtet. Es ist dieses unverkennbar eine ganz

andere Generation von Lehren und von Denkern als diejenige, welche die Philosophie in Deutschland etwa bis zur Mitte dieses Jahrhunderts beherrscht hatte. Wir sind seitdem, wie Herr B. mit Recht bemerkt, aus einer Epoche des Idealismus in eine solche des Realismus übergetreten und es hat sich hierdurch auch eine Brücke des näheren Verständnisses und Zusammenhanges mit der philosophischen Richtung des Auslandes, namentlich Englands und Frankreichs geschlagen. Die Grenze des Unterschiedes dieser doppelten Epoche hätte vielleicht noch etwas vollkommener ausgeführt und festgestellt werden können. Es ist nicht blos der Realismus und der Anschluß an das Empirische, was diese unsere jetzige Philosophie von jener früheren unterscheidet, sondern es trugen auch alle die älteren in unmittelbarer Fortsetzung aus Kant hervorgegangenen Lehren einen weit bestimmteren nach Form und Inhalt geschlosseneren Typus und Charakter an sich als die sämmtlichen philosophischen Richtungen oder Bestrebungen unserer Tage. Herr B. weist mit Recht und mit Scharfsinn auf die inneren Widersprüche dieser letzteren hin, so wie er dieses schon früher mit Herbart gethan hatte. Aber bei Fichte, Schelling, Hegel und auch bei Herbart wußte man doch wenigstens genau, was diese eigentlich wollten oder worin der Kern und die Substanz ihrer Lehre bestand. Alles dieses waren wahre und echte Systeme der Philosophie, während man in unserer Zeit wesentlich nur von mehr oder weniger unbestimmten, schwankenden und eklektisch verschwommenen Bestrebungen des philosophischen Denkens reden kann. Alle jene Systeme hatten namentlich eine ganz bestimmte Art oder Methode des Denkens, mit der sie das Wirkliche oder den Stoff der Wissenschaft im weiteren Umfange zu begreifen versuchten, und es liegt auch bei Herbart das eigentlich Entscheidende nicht sowohl in seiner Metaphysik als vielmehr in der von ihm vertretenen sogenannten exacten Methode des Forschens und Denkens. Hierin lag zugleich auch das Charakterbildende der früheren Systeme, was von unserer heutigen Philosophie im Allgemeinen nicht wird gesagt werden können. Ebenso hätte in dieser letzteren noch

bestimmter hingewiesen werden können auf den Unterschied zwischen den wissenschaftlich gelehrten und den blos geistreichen oder elegant populären Richtungen oder Formen derselben. Der Schopenhauer-Hartmann'sche Pessimismus ist die in weitem Umfange herrschende Modephilosophie unserer Zeit geworden; an äußerem Erfolg und buchhändlerischer Verbreitung kann sich daher auch keine andere Richtung mit dieser vergleichen. Das ganze Motiv oder die Wurzel derselben aber ist doch immer ein durchaus anderes als dasjenige der wissenschaftlichen oder gelehrten Seite der Philosophie. Ein wissenschaftlicher Denker wie Lange, Lotze oder Fechner will doch immer die Welt in der Gesammtheit ihrer Verhältnisse und in ihrer inneren Ordnung begreifen und sie wird von ihm auch als solche überall als eine irgendwie vernünftige, geordnete und geistig erkennbare angenommen oder vorausgesetzt; die Lehren dieser letzteren beiden namentlich sind bei allen ihren sonstigen Eigenthümlichkeiten doch immer von einem hohen und reinen Idealismus des Erkennens getragen: — jener modische Pessimismus aber gefällt sich und findet ein Interesse daran, die Welt als schlecht, verfehlt und verworfen hinzustellen, weil es ihm überhaupt gar nicht darum zu thun ist oder er sich zu träge und zu mißgestimmt fühlt, sie in ihrem näheren Inhalt und in ihrer inneren Ordnung denkend zu begreifen. Man darf diese wüsten Träume nicht mit ernst gemeinten wissenschaftlichen Bestrebungen auf eine Linie zu stellen versuchen. Sie gehören mit zum Leben und zur Signatur unserer Zeit, und sie haben ihre natürliche Berechtigung wesentlich nur in der Eigenschaft einer das Einzelne, Niedrige und Schlechte im Leben betonenden Reaction gegen den von einseitigem und übertriebenem Dogmatismus getragenen historisch-idealistischen Optimismus Hegel's und seiner Schule. In diesem Sinne ist z. B. die kritische Geschichte der Philosophie von Dühring das umgekehrte Gegenbild der Construction der ganzen historischen Entwickelung der Philosophie bei Hegel. Ein gemeinsames Band schlingt sich allerdings um die Mehrzahl der jetzt herrschenden Richtungen der Philosophie durch den Ruf oder das Bestreben eines er-

neuerten Zurückgreifens auf Kant. Die allgemeine Streitfrage der Philosophie ist jetzt vielleicht geradezu die, ob der frühere Idealismus oder der gegenwärtige Realismus u. s. w. Kant richtiger verstanden oder ihn in der wahren und echten Weise weiterzubilden versucht habe. Vollkommen begründet ist auch die Bemerkung, daß der naturwissenschaftliche und ebenso der historische Empirismus an sich die beherrschende Macht unserer Tage sey, daß aber trotzdem immer das Bedürfniß und Streben einer Verlegung des entscheidenden Schwerpunktes alles Erkennens in das Innere des Subjectes sich unter uns geltend mache. Daß alle bloße von der Erfahrung abgelöste Metaphysik und Gedankenspeculation jetzt auf keiner soliden und sicheren Basis beruht und deswegen auch allgemeinhin im Rückgange begriffen ist, wird ebenso wenig bestritten werden können. Welches nun noch die weitere Stellung und Aufgabe der Philosophie seyn werde, hierüber mögen die Ansichten allerdings auseinandergehen und wir glauben namentlich daran festhalten zu müssen, daß das eigentliche Wesen der Philosophie doch nicht blos in der Speculation über die allgemeinen Prinzipien und ebenso wenig in der bloßen einheitlichen Ordnung und geistigen Durchbringung des empirischen Materiales bestehen könne, sondern daß dieselbe in ihren einzelnen Theilen oder Disciplinen zuletzt einen ebenso reichen und ausgedehnten, nur aber geistiger gearteten Inhalt der erkennenden Bearbeitung besitze als jede andere regelmäßige und eigentliche Wissenschaft sonst. Daß wir uns jetzt in einer Art von Zerrüttung der ganzen Verhältnisse der Philosophie in Deutschland befinden, wird nicht wohl geläugnet werden können. Der Verf. dieser Schrift sucht mit objectiver Gerechtigkeitsliebe das Wahre und Unwahre, das Echte und Ungesunde der einzelnen Richtungen unseres jetzigen philosophischen Denkens zu unterscheiden und wir erkennen hierin gern und dankbar ein Zeichen der Theilnahme an, welche unsere Stammesbrüder im Norden den philosophischen Bestrebungen Deutschlands von jeher geschenkt haben. **Conrad Hermann.**

Ueber die Gegenständlichkeit der in der Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften der Dinge. — Ein Vortrag gehalten am 26. April 1879 in der „Philos. Gesellschaft" zu Berlin von J. H. v. Kirchmann, erschienen in Kosmay's Verlag (früher Heimann) Leipzig 1879.

Der Autor versucht in seinem Vortrage, die Antinomie, auf welche die dualistische Weltanschauung hinsichtlich der gegenseitigen Beeinflussung von Geist und Materie stößt, dadurch zu heben, daß er den Begriff Geist (Seele) in einem weiteren Sinne faßt, als es bisher üblich war. Der Vortragende thut dies auf Kosten des Begriffes der Materie; denn während bisher den Atomen außer der ihnen durch das Gesetz der Undurchdringlichkeit zukommenden Raumerfüllung, noch immanente Kräfte, wie Schwerkraft, und chemische Verwandtschaft zugesprochen wurden, erkennt der Autor die Undurchdringlichkeit als die alleinige Eigenschaft des Materiellen an und sucht aus dieser Eigenschaft den Widerstand zu erklären: „welche harte Körper dem Eindringen unserer drückenden Hände entgegenstellen" (S. 7.). Statt der Schwerkraft, der Verwandtschaft ꝛc. substituirt v. Kirchmann entsprechend viele g e i s t i g e Sphären verschiedenartiger Beschaffenheit und zwar aus dem Grunde, weil die Wirkung dieser immanenten Kräfte aus dem Bereich des (materiellen) Atomes hinausreicht, und weil innerhalb dieser Wirkungssphäre das Gesetz der „Durchdringung" gilt, so daß beispielsweise Schwerkraft und chemische Verwandtschaft an derselben Stelle des Raumes neben einander bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören.

Ja sogar dem Raume spricht der Vortragende geistige Natur zu und sucht dieß dadurch zu begründen, daß er dem Raume: „Durchdringlichkeit, Stetigkeit, durchgängige Gleichartigkeit und völlige Unbeweglichkeit" (S. 8) als Attribute zumißt, von denen v. Kirchmann annimmt, daß der G e i s t sie mit dem Raume gemeinsam habe. —

Betrachtet man jedoch die obengenannten Eigenschaften des Raumes näher, so ergiebt sich, daß sie alle negativer Natur sind und daß sich somit durch sie nichts manifestieren kann; so würde man z. B. viel mehr Recht haben auf das Vorhanden-

seyn eines Raumes zu schließen, wenn derselbe undurchdringlich wäre, d. h. also, wenn er einem Dinge, das in ihn einzubringen sucht, einen Widerstand entgegen setzte, oder wenn er beweglich wäre, d. h. seine Identität an verschiedener Stelle bewähren könnte 2c.

Unter Geist (Seele) kann man nichts anderes verstehen als ein Etwas, was mit unserem Geiste verwandt ist, was also empfindet und denkt. Selbst das „Unbewußte" im eigenen Seelenleben wird nur deswegen als etwas Geistiges aufgefaßt, weil sich im Unbewußten Denkthätigkeiten, wie schließen, urtheilen, vorstellen u. s. w. nachweisen lassen.

Da man aber weder das Denken noch das Empfinden in das Gewand des Raumes zu kleiden vermag, so trennt man gerade die innere, d. h. die geistige Natur, von der äußeren, d. h. der materiellen dadurch, daß man letztere räumlich wahrnimmt und begreift. Zu dieser Trennung verhilft uns das Unbewußte im Seelenleben, welches unserem Bewußtseyn ein Bild, oder richtiger gesagt ein Symbol (Zeichen) der Außenwelt zurecht construirt (Vergl. „Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen" Dr. Eugen Dreher „Zeitschrift für Philos. von Fichte und Ulrici und Wirth. Jahrgang 1877 2c.) So übersieht denn von Kirchmann, daß der Raum nur eine uns innewohnende, unbewußte Vorstellungsform ist, welche wir gewissermaßen in die Dinge hineintragen, um sie in den Bereich unserer Fassung zu ziehen. Diese Verwechselung unserer Vorstellungsform, resp. unseres Begriffes vom Raume mit einer (ihm identischen) wirklich außer uns bestehenden Größe, verleitet denn auch Herrn von Kirchmann, den Geist räumlich aufzufassen. So sagt er beispielsweise S. 8. „Der Begriff des Geistigen wird daher durch seine räumliche Ausdehnung nicht aufgehoben und selbst in der christlichen Religion wird bereits von einem solchen Geistigen in der Allgegenwart Gottes Gebrauch gemacht." S. 24 heißt es: „Die Seelensphäre (für von Kirchmann gleichbedeutend mit Bewußtseynssphäre) ist allerdings räumlich ausgedehnt, wie alle bisher betrachteten; sie er-

streckt sich soweit als das Gehirn und die von ihm auslaufenden Nervenfäden mit ihren Ganglienknoten in dem menschlichen Körper sich ausbreiten." S. 30 heißt es ferner: „Ich möchte diese Ansichten unter dem Namen einer Lehre von geistigen Sphären zusammenfassen; ihr Kernpunkt liegt in der Annahme, daß alles Geistige auch räumlich ausgedehnt ist und doch dadurch seine bei der Seele mit dem Ich bezeichnete Einheit nicht verliert" (?).

Indem von Kirchmann außerdem alle möglichen molecularen Prozesse, wie Licht- Wärmeentwickelung, chemische Umsetzungen rc. (welche er zum nicht geringen Theile mangelhaft oder auch geradezu unrichtig erklärt), mit geistigen Sphären umgiebt (S. 14 —22), gelangt er zu dem Resultate, daß Licht als Licht, wie wir es eben wahrnehmen, daß Wärme als Wärme, daß ferner Schall als Schall rc. in der Außenwelt wirklich vorhanden sind, und daß diese so von vornherein psychischen Qualitäten in die menschliche Seele eindringen. Seite 30 heißt es ausdrücklich: „Die Qualitäten der Dinge, mit welchen die Naturwissenschaft nicht fortkommen kann und die sie deshalb als subjektive Zustände in die Seele verschiebt, wo sie deren Untersuchung überhoben zu seyn meint, erhalten dadurch wieder eine äußere Wirklichkeit und beseitigen in ihrer geistigen und durchdringlichen Natur die Bedenken, welche man dagegen geltend machen könnte. Es wäre auch fürwahr unbegreiflich, wie die Natur, oder Gott, oder die der Welt immanente Vernünftigkeit einen solchen Drang nach Unwahrheit (?) in die Seele gelegt haben könnte, wenn diese Qualitäten in Wahrheit nichts Reelles wären, obgleich doch alles Wissen und Erkennen des Menschen von den Sinneswahrnehmungen ausgehen und darauf sich stützen muß." — Dem letzten Nachsatz stimmen wir vollkommen bei; aus ihm folgt aber auch, daß nur bei einem tiefen Verständniß und einer richtigen Zergliederung der Sinneswahrnehmungen eine Theorie derselben gegeben werden kann, daß also unzulängliches, zum Theil nicht mal richtig verstandenes Material durch eine gewisse geistreiche Kombination in Verbindung gebracht, wie es von Kirchmann

gethan hat, nicht im Stande ist unser Verständniß von den Sinneswahrnehmungen zu fördern. Zu Begründung dieser meiner Beurtheilung verweise ich auf dasjenige, was von Kirchmann (Seite 33—35) in Betreff der specifischen Sinnesanlagen und der subjectiven Wahrnehmungen sagt. Nur sein nicht genügendes Vertrautseyn mit den bekannten Erscheinungen und Experimenten, sowie seine zu geringe praktische Erfahrung in den verschiedenen Sinneswahrnehmungen machen uns die Einwände des Vortragenden gegen die jetzt herrschenden Ansichten der Psycho-Physiologie verständlich.

Wenn nun Herr von Kirchmann meint, daß „auch die Welt der Schönheit mit ihrer gewaltigen Macht über das menschliche Gemüth uns wieder durch seine Theorie verständlicher würde" S. 30, so haben wir hierauf nur zu entgegnen, daß, sowenig wie uns seine geistigen Sphären die Sinneswahrnehmungen klarer gelegt haben, ebensowenig seine Lehre unser ästhetisches Verständniß erweitert hat. Wir halten es mit Schiller, dem großen Aesthetiker, der ebenfalls das Erhabene und Schöne nicht draußen suchte, sondern es in die Seele verlegte, in welcher es durch den entsprechenden materiellen Anstoß wachgerufen wird.

„Es ist nicht draußen, da sucht es der Thor.
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

Schiller.

Ich komme jetzt zu demjenigen, was mir am Vortrage anregend und förderlich scheint. Es ist dies die scharf und prägnant durchgeführte Unterscheidung von Materie und Kraft, welche, wenngleich sie sich, wie vorher gezeigt, in den unrichtigen Ausdruck von Materie und geistige Sphäre hüllt, dennoch für die Erkenntnißtheorie von Bedeutung werden könnte. Der Grund für diese Unterscheidung liegt dem Vortragenden in der „Fernewirkung" der Materie. In der That meint die Naturwissenschaft, daß sich die Wirkung eines Atomes auf das andere, (seyen es Atome der gewöhnlichen Materie, oder solche des Aethers, oder seyen es auch Atome beiderlei Arten von Materien) nur durch die Fernwirkung bewerkstelligt, denn die gewichtigsten

Gründe sprechen dafür, daß ein Atom das andere im eigentlichen Sinne gar nicht berühren darf. — (Ich bemerke hierbei noch, um etwaige Einwände abzuschneiden, daß die Annahme eines elastischen Fluidums, welches, indem es den ganzen Weltenraum mit Ausnahme der Atome durchdringt, alle Bewegung vermitteln soll, sich mit dem Undurchdringlichkeitsgesetz der Materie nicht in Einklang bringen läßt.) Da nun gemäß der Hypothese der Fernwirkung ein Körper dort wirken würde, wo er eigentlich nicht ist, so erkennt Herr von Kirchmann und mit ihm mehrere Philosophen und Naturforscher einen so peinlichen Widerspruch darin, daß sie demselben gewaltsam zu entrinnen suchen; die einen dadurch, daß sie zu einer vierten Dimension des Raumes ihre Zuflucht nehmen, (welche Annahme sich bei näherer Betrachtung auch als unhaltbar ergiebt), die anderen dadurch, daß sie sich nach einer anderen Weltauffassung als der atomistischen (wenngleich vergeblich) umsehen, und Herr von Kirchmann durch seine Annahme von „geistigen Sphären," die die Atome umgeben.

Schieben wir jetzt bei von Kirchmann statt des Begriffs des Geistes, das Wort „Kraft" ein, so würden wir in der Materie einen Dualismus haben und zwar zwischen dem Raumerfüllenden, der Materie im engeren Sinne, und dem Bewegenden, der der Materie immanenten Kraft. Die Aufstellung aller immanenten Kräfte, die Erforschung ihrer gegenseitigen Beziehungen in Betreff der durch sie gelenkten trägen Materie, wie etwa die Unterscheidung zwischen den Wirkungen der Gravitation, (Schwerkraft, Cohäsion und Adhäsion) und der chemischen Affinität, andererseits ferner die Feststellung der Bezeichnung von übertragbarer Kraft zu der von ihr bewegten Materie, würden sicherlich von höchstem Interesse für Physik und Chemie seyn und vielleicht ihren Ausgangspunkt in der von Kirchmann erstrebten Unterscheidung finden. Vielleicht dient jedoch die von dem Vortragenden gemachte Unterscheidung nur dazu, und ich glaube es, zu zeigen, wie bei eingehender Forschung das Wesen der Dinge mehr und mehr der Erfassung entrinnt, wenngleich

auch der Gesichtskreis der Erscheinungen und deren Beziehungen sich mehr und mehr erweitert.

Schließlich bemerke ich noch, daß ich mit Herrn von Kirchmann in dem Resultat seiner Untersuchungen in Bezug auf Sinneswahrnehmungen, welches zu einer dualistischen Weltauffassung führt (S. 35), vollständig übereinstimme. Ja, ich gehe sogar noch weiter und behaupte, daß aus einer richtigen Erkenntnißlehre nothwendig eine dualistische Anschauung entspringt, ohne mich darum zu kümmern, daß es auch viele Philosophen giebt, die a priori verlangen, daß das Resultat einer jeden Forschung sich dem Monismus einreihen lassen müsse, welche Philosophen merkwürdiger Weise der Vortragende mit der ganzen Philosophie identificirt S. 33.

Gefreut würde es mich haben, wenn der Vortragende den Dualismus dahin formulirt hätte, daß wir zwischen seelischen und mechanischen Vorgängen als im Grunde getrennter Natur zu unterscheiden haben. — Eine größere Beschränkung auf das Nothwendige, vor allem aber eine knappere Behandlung des historischen Materials, als die in der Einleitung gegebene, würden für die Allgemeinverständlichkeit des gegebenen Systemes nur von Vortheil seyn können. Dr. **Eugen Dreher.**

Zur logischen Frage.

Mit Beziehung auf das Werk von W. Wundt: Logik. Erster Band: Erkenntnißlehre. Stuttgart, Enke, 1880.

In seiner Leipziger Antrittsrede vom 20. Nov. 1875 „über den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften" hatte Wundt die Macht der Logik treffend geschildert. Er zeigte damals, wie der spekulative Denker sein Netz logischer Gedankenverbindungen über das ganze Gebiet des empirischen Wissens zu werfen versuche, und wie nicht minder der empirische Forscher den Antrieben folge, welche das logische Erkenntnißprincip auf ihn übe. Jenes Netz und diese Principien sammt den psychologischen Bestandtheilen immer mehr zu erkunden und möglichst

vollendet darzustellen mußte der Forscher schon durch seinen eigenen Entwicklungsgang sich veranlaßt finden; hervorragende Erscheinungen auf logischem Gebiete während des letzten Jahrzehnts mochten ihn darin nur bestärken. Von seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit aber und seinem erprobten Scharfsinne war nicht Gewöhnliches zu erwarten. Nunmehr ist der erste Theil der „Logik" erschienen: er enthält „die Erkenntnißlehre oder allgemeine Logik"; der zweite soll die Methoden der wissenschaftlichen Forschung behandeln.

Aus der in den Vordergrund gerückten Aufgabe der „wissenschaftlichen" Logik leitet der Verfasser die Stellung ab, welche der letzteren im Reiche der Wissenschaft zukommt. Möchte auch ein Anderer vielleicht meinen, daß vielmehr umgekehrt die Aufgabe sich aus der Stellung der Logik im wissenschaftlichen Gesammtorganismus ergeben sollte, und hat der Verfasser selbst sich der Richtigkeit solcher Ansicht nicht verschlossen, sofern er alsbald die Aufgaben der Logik eben „ihrer Stellung gemäß" eingehender bezeichnet, so ist doch immer von hohem Interesse zu ersehen, in welchen Zusammenhang die Logik mit den übrigen Wissenschaften gebracht wird.

Hiernach ist die wissenschaftliche Logik ein Theil der Philosophie und zwar der theoretischen Philosophie, und innerhalb der letzteren die eine formale „Hälfte" mit normativem Charakter, während die andere Hälfte von der dem Inhalt des Wissens zugewendeten Metaphysik gebildet wird. So hatte Wundt auch in der erwähnten Antrittsrede Logik und Metaphysik unterschieden; jetzt bemerkt er aber weiter, daß der Erkenntnißlehre zwischen Metaphysik und Logik eine mittlere Stellung gegeben werden könnte, sofern sie „nicht den Inhalt und nicht die Methoden des Wissens, sondern seine Grundlagen untersuche und seine Grenzen bestimme". Doch erweist sich ihm die Beziehung der Erkenntnißtheorie zur Logik als so innig, daß er es für „mindestens praktisch undurchführbar" hält, „die Gebiete der Erkenntnißtheorie und der wissenschaftlichen Logik in der Darstellung von einander zu trennen" (S. 7). Dafür soll die Logik

selbst zwischen der Psychologie als „der allgemeinen Wissenschaft des Geistes" und zwischen der Gesammtheit der übrigen theoretischen Wissenschaften sich befinden (S. 1), wennschon „die psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens" auch „der Untersuchung der Grundlagen der Erkenntniß" und daher der Erkenntnißlehre beigezählt werden könne (S. 2).

Solches unterschiedliche Verhältniß der Logik zunächst zur Psychologie und Erkenntnißlehre dürfte billig den Wunsch nach größerer Klarheit rege machen. Auch könnte leicht der Leser zum Voraus eine geringe Meinung über die „logischen Gesetze" schöpfen, wenn er vernimmt (S. 2), daß dieselben „aus dem psychologischen Denken abstrahirt" sind. Denn sind sie, wird er sich sagen, aus dem psychologischen Denken abstrahirt, so erhalten sie nicht durch die Abstraktion die Kraft von Gesetzen: die darauf bezügliche Logik bliebe vielmehr ein Theil der Psychologie; sind sie aber von Haus aus Gesetze, so sind sie nicht erst aus dem psychologischen Denken zu abstrahiren, sondern in ihrer faktischen Besonderheit, Selbständigkeit und Wirksamkeit gegenüber dem übrigen Denken oder gegenüber anderen Vorgängen zu erfassen: die Logik brauchte dann nicht bei der Psychologie ihre Begründung sich zu erbitten. Das Ansehen der sog. logischen Normen wird aber auch nicht gefördert durch die nach der anderen Seite hin von der „eigentlichen Logik" unterschiedene Behandlung der „für das logische Denken und seine Anwendungen gültigen Principien der Erkenntniß": denn sind diese Principien den logischen Normen immanent, so gehört ihre Behandlung zur „eigentlichen Logik"; sind sie aber transeunte Gesetze für das logische Denken, so fällt des letzteren eigener normativer Charakter dahin.

Indessen sollen dergleichen Erwägungen, wie sie die Einleitung veranlassen könnte, nicht vorgreifen der vom Verfasser gegebenen Ausführung. Denn die Weite einleitender Worte und die Neuheit einer Lehre läßt immer Raum zu Mißverständnissen für den Leser; auch gestatten manche übliche Namen und Begriffe, wie Psychologie und Erkenntnißtheorie, oder wie formale Logik und metaphysische Logik, zwischen welchen letzteren die vor-

liegende wissenschaftliche Logik die rechte Mitte halten will (S. 5), bei dem Mangel einer festen Grenze unterschiedliche Deutung. Das zwar ist einzugestehen, daß der Verfasser in der Einleitung nur Bruchstücke eines Systems der Philosophie oder bloße Baustücke zu einem solchen sehen läßt, nicht aber den Grundriß eines Systems bietet, in welchem die Logik an gesicherter Stelle sich über ihre eigenthümliche Funktion auszuweisen vermöchte. Allein die verhältnißmäßige Selbständigkeit, welche nun einmal der Logik von jeher eigen ist, hat ihr auch oft genug über den Mangel eines fertigen philosophischen Systems möglichst hinweggeholfen.

Wir wenden uns daher vertrauend dem ersten Haupttheile des Werkes zu, welcher „die psychologischen Grundlagen der Logik und Erkenntnißtheorie" (Vorrede) oder „die psychologische Entwicklung des Denkens" (S. 8) oder kurzweg „die Entwicklung des Denkens" (S. 9 ff.) behandeln will.

Der Verfasser führt uns in das Reich der inneren Erfahrung, das Einzelne gerne verdeutlichend an Exempeln, die er dem Gebiete der Sprache entnimmt. Es sind zunächst die associativen Verbindungen von sogenannten Vorstellungen, welche er hervorhebt, und zwar nicht nur die successive Association, sondern die noch ursprünglicheren Verbindungen von simultan gegebenen Vorstellungen im Bewußtseyn: so jene psychische Synthese, welche durch die Verschmelzung elementarer Empfindungen zusammengesetzte Vorstellungen zu Stande bringt; so auch die simultane Verschmelzung einer neu eintretenden Vorstellung mit einer bereits befestigten Vorstellung; so nicht minder die simultane Verbindung von zusammengehörigen Vorstellungen verschiedener Sinne. In diesen Associationsformen sind jedoch, wie der Autor bemerkt, niemals die alleinigen Bedingungen für die innere Aufeinanderfolge der Vorstellungen gegeben, da sie immer blos mögliche Verbindungen bezeichnen, die dem Bewußtseyn zu Gebote stehen: welche Verbindung wirklich ausgeführt wird, entscheide vielmehr die hinzukommende apperceptive Thätigkeit. Im Unterschiede daher von den Associationen und der zu-

fälligen Verknüpfung der Sinneseindrücke werden vom Verfasser die apperceptiven Verbindungen oder „Denkverbindungen" vorgeführt und die Gesetze, nach denen sie sich bilden, als die psychologischen Denkgesetze bezeichnet. Hiebei ergibt sich, daß die simultanen Verbindungen der Apperception Gesammtvorstellungen hervortreten lassen durch „Agglutination", durch „Verschmelzung" und durch „Bildung von Begriffen", die successiven Verbindungen hinwieder in gewisser Wechselwirkung mit jenen die „Entwicklung des Gedankenverlaufes", insbesondere des Urtheilens bewirken. Denken ist Vorstellen und zwar ein solches Vorstellen, das einen logischen Werth besitzt (S. 53); der logische Werth aber findet angeblich seinen Ausdruck in den drei Merkmalen der Spontaneität, der Evidenz und der Allgemeingültigkeit: ebenhiedurch soll das alsdann logisch genannte Denken von allen anderen inneren Vorgängen sich auszeichnen (S. 70 ff.), während die Bedingungen, denen genügt werden muß, um Evidenz und Allgemeingültigkeit herbeizuführen, als die logischen Denkgesetze oder als die Normen des Denkens erscheinen (S. 83). Auf diesem Wege gelangt der Verfasser zur Darstellung derjenigen Form des logischen Denkens, in welcher dasselbe auf unmittelbarer Evidenz beruht, d. h. zur Lehre von Begriff und Urtheil, und weiterhin zu den Schlußfolgerungen, in welchen das logische Denken sich auf die mittelbare Evidenz stützt.

Die Logik hat hiemit eine psychologische Umhüllung und Unterlage; es ist der Boden gegeben, aus welchem wie eine Pflanze die Wissenschaft vom logischen Denken emporwächst. Nur dürfte der Vergleich mit der Pflanze und dem Erdreich insofern nicht zureichen, als nach des Verfassers Anschauung die Wissenschaft vom logischen Denken nicht wie ein dem Boden anvertrautes Samenkorn sich aus sich entfaltet, sondern vielmehr wie ein Theil des Bodens selbst erscheint, also daß die Erde unmittelbar in den vegetativen Proceß gezogen werden und als Pflanze aufgehen müßte. Den Vergleich indeß bei Seite lassend darf der Leser wenigstens fragen, was für eine Psychologie es denn ist, aus welcher diese Logik sich entwickelt. Zur Antwort

wird ihm eine lediglich dem Vorstellungsprocesse hingegebene Psychologie gezeigt, eine Seelenlehre ohne Seele.

Um so dringender ist es zu erfahren, was die Vorstellung selbst ist, wie sie von der Empfindung, wie sie vom Bilde sich unterscheidet. Hierüber wird jedoch ein Aufschluß nicht gegeben. Solches Unterlassen ist von Belang, weil das Denken und das logische Denken als ein Vorstellen und der Begriff als eine Vorstellung betrachtet wird. Wäre der Begriff von Vorstellung herausgehoben, er müßte die Logik in helleres Licht zu setzen vermögen. Zu verstehen aber ist das Unterlassen als Folge einer Psychologie, welche von Seele gar zu wenig zu sagen hat (vergl. S. 417 f.) und hiemit des apriorischen Faktors ermangelt.

Aus dem Umfang von Vorstellen nun wird das Denken in Betracht gezogen, so daß das übrige Vorstellen als Nichtdenken zu fassen wäre; das Denken selbst wird weiterhin als logisches Denken bestimmt, so daß es logisches Denken und nichtlogisches Denken gibt. Allein das eine Glied des kontradiktorischen Gegensatzes bleibt nothwendig um so mehr im Dunkeln, je weniger bekannt das andere Glied und das Fundament der Eintheilung ist. Dazu lassen die Merkmale des logischen Denkens, Spontaneität, Evidenz, Allgemeingültigkeit, die erwünschte Schärfe vermissen. Denn irgend welche Spontaneität ist ohne Zweifel auch dem übrigen Denken eigen; es wäre daher die specifische Spontaneität des logischen Denkens anzugeben gewesen. Würde nun diese Spontaneität als Selbständigkeit gefaßt und demgemäß als Selbstthätigkeit, also daß kraft derselben das logische Denken sich aus sich selbst vom übrigen Denken und Vorstellen unterschiede, dann wäre eine „psychologische Entwicklung des Denkens" vergeblich, welche nicht nur das was gedacht wird oder den Gegenstand des Denkens vorzuführen sich bestreben würde, sondern vielmehr das Denken selbst aus dem was gedacht wird herauszulocken unternimmt; umgekehrt aber war kaum zu vermeiden, daß zu Folge der „psychologischen Entwicklung" die Selbstthätigkeit, Selbständigkeit, Spotaneität, also die Eigenthümlichkeit des logischen Denkens in den Hintergrund tritt. Was ferner das

andere Merkmal betrifft, die logische Evidenz, so lesen wir zwar, daß nicht „die Anschauung selbst schon die Evidenz sey" (S. 76 f.) und daß „der eigentliche Grund derselben in dem verknüpfenden und vergleichenden Denken liege"; doch welches dieser eigentliche Grund ist, wird noch nicht mitgetheilt und kann auch wohl nicht mitgetheilt werden, so lange das Denken nicht seiner selbst gewiß ist und daher vor allem ein Selbst hat. Das Merkmal der Allgemeingültigkeit endlich oder die Auffassung „des logischen Denkens als der allgemeingültigen Form des inneren Geschehens und der äußeren Erfahrung" wird schwerlich dadurch erhellt, daß das logische Denken „einerseits das Urbild" seyn soll „eines der Forderung der Begreiflichkeit entsprechenden Zusammenhangs und andrerseits das Hülfsmittel, durch welches überall erst diese Forderung erfüllt werden kann" (S. 82); denn so ist der Kreis der Subjektivität nicht überschritten, während die Möglichkeit, an die Objektivität heranzukommen, eine Vertiefung in das Selbstbewußtseyn des Denkens voraussetzt, welche zu einer Seelenlehre mit Seele und zu den obersten Principien führen müßte.

Durch dieses Alles wird die von der Einleitung schon veranlaßte Vermuthung bestärkt, daß das Denken, weil nicht in seinem eigenen Wesen erfaßt, nicht zur gebührenden Darstellung gelange.

Das freilich ist nicht zu bezweifeln, daß das Denken sich nur an einem Gegenstande bethätigt. Solchen Gegenstand des Denkens aufzuzeigen, mag einer sog. psychologischen oder, wenn man lieber will, erkenntnißtheoretischen Auseinandersetzung anheimgegeben werden. Aber aller Gegenstand setzt Gegensatz und Selbständigkeit voraus, der Gegenstand des Denkens also Selbständigkeit des Denkens. Letztere hinwieder fordert und ermöglicht die Selbständigkeit auch der Logik und hiermit deren Entwicklung nicht aus äußeren Anfängen, sondern aus dem eigenen innewohnenden Princip, eine Entwicklung, wie sie das vorliegende Werk nicht bietet. Vollends begriffen würde die Selbständigkeit der Logik allerdings erst aus dem Einblick in den gegliederten Gesammtorganismus der Wissenschaft oder in das System der

Philosophie: denn beide, Logik und die übrige Philosophie, bedingen sich wechselseitig, einander fördernd, aber auch durch Unvollkommenheit einander bedrückend.

Der zweite Haupttheil des Werkes nun enthält die „eigentliche Logik". Dieselbe erscheint nach hergebrachter Abfolge als Lehre von den Begriffen, von den Urtheilen, von den Schlußfolgerungen. Denn das sind die logischen „Formen", „Normen", „Denkgesetze".

Was die Lehre von den Begriffen anbelangt, so dürfte sie Interesse erregen vor allem wegen der vielfältigen Bezugnahme auf Unterschiede der Grammatik: mit letzteren baut sie in der That sich auf. Im Einklange mit solcher Rücksicht steht denn auch (S. 101 ff.) eine die aristotelischen Kategorien auf vier Momente reducirende Sonderung der Begriffe nach den „Kategorien" Gegenstand, Eigenschaft und Zustand, gegenüber von welchen als den „Begriffsformen" oder als den „allgemeinsten Klassen selbständiger Begriffe" die „Beziehungsformen der Begriffe" in Betracht kommen, wie sie in der Verbindung eines Adjektivs mit einem Substantiv, eines Adverbs mit einem Verb, eines transitiven Verbs mit seinem Objekt u. s. w. sich finden. Nicht werden demnach die Kategorien etwa als die innersten und höchsten, treibenden und leitenden Potenzen des Denkens überhaupt gefaßt noch werden sie aus dem Denken entwickelt: im kritischen Hinblick auf die aristotelische Kategorientafel sind sie von sprachlichen Ausdrucksformen abstrahirt, um weniger allgemeine Begriffe unter sich befassen zu können; erst außerhalb der „eigentlichen Logik" erscheinen sie wieder unter „den Grundbegriffen der Erkenntniß" als „allgemeine Erfahrungsbegriffe" (S. 409), welche der Erfahrung dienen und ihrerseits nicht ohne die Erfahrung existiren würden. Gerade die Kategorienlehre aber ist geeignet, den Charakter einer Logik erkennen zu lassen: denn eine psychologische, induktive, analytische oder mit irgend welchen dergleichen Namen bezeichnete Logik, welche wie die vorliegende nicht des Denkens genetische Beschäftigung anerkennt, kann es nicht für ihre Aufgabe halten, mit einem Kategoriensystem sich

abzuschließen, in welchem die in sich unterschiedene Einheit des Denkens sich bezeuge; eine Logik dagegen, in der das Denken aus eigener Macht, ob auch auf einem von empirischer Psychologie bearbeiteten Boden, sich zur Darstellung bringt, wird des Denkens innerste Potenzen als Kategoriensystem hervorzuholen und dadurch das übrige Denken zu begreifen streben. Von einer Begriffslehre übrigens muß und von einer Lehre über die Begriffe dürfte wohl gefordert werden, daß sie bündig angibt, was unter Begriff zu verstehen ist. Wohl findet sich in der psychologischen Entwicklung (S. 46) Begriff definirt als „die durch aktive Apperception vollzogene Verschmelzung einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger Vorstellungen"; allein hiedurch wird der Begriff nur als eine besondere Vorstellungsform neben anderen Vorstellungsformen gedacht, also nicht von Vorstellung überhaupt unterschieden, trotzdem er „an sich unvorstellbar" seyn soll. In dem Abschnitte von den Begriffen hinwieder ist der Widerstreit zwischen der einen Ansicht, daß die Begriffe die Elemente des logischen Denkens sind, und zwischen der anderen, daß die Begriffe als Resultate des Denkens die Denkarbeit als geschehen voraussetzen, durch die Bemerkung beschwichtigt, daß die Begriffe einer Entwicklung unterliegen. Allein es wäre anzugeben gewesen, welche bestimmte Form der Gedanke, indem er als Begriff sich bethätigt, zu eigen hat; erhält er den entsprechenden Charakter, wie S. 93 angedeutet wird, durch das Eingehen in das urtheilende Denken, dann ist eine besondere Lehre von Begriffen vor der Urtheilslehre nicht am rechten Orte; ist der Begriff aber vom Urtheil unterschieden, etwa als Gegenstand des urtheilenden Denkens, dann erhält er seinen Charakter nicht erst durch jenes Eingehen in das Urtheil. Es dürfte auch hierin die Eigenthümlichkeit einer Logik sich bekunden, welche die von der empirischen Psychologie gesponnenen Fäden fortzuspinnen als ihr Pensum betrachtet.

Viel Anregendes und Lehrreiches bietet auch die Behandlung der Urtheile. Das Urtheil wird als eine „analytische

Funktion" gefaßt, und definirt als „Zerlegung einer zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandtheile" (S. 137) oder als „Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandtheile" (S. 138), als eine den Gedanken in seine Elemente zerlegende Darstellung desselben (ibid.), als Gliederung eines Gedankens in seine beiden Hauptbestandtheile (S. 153). Die Bestandtheile sind einmal die Vorstellung eines Gegenstandes und somit das Subjekt, zweitens die Vorstellung irgend einer Eigenschaft oder eines Vorganges, die an jenem wahrgenommen worden, sonach das Prädikat, zu welch letzterem die Kopula gehört (S. 143). Der Form nach aber werden drei Klassen von Urtheilen unterschieden je nach der wechselnden Beschaffenheit des Subjektbegriffs oder des Prädikatbegriffs oder nach dem wechselnden Verhältniß zwischen diesen beiden. Demgemäß werden als Subjektsformen des Urtheils hervorgehoben 1) das unbestimmte Urtheil (z. B. es blitzt), 2) das konkrete und abstrakte Einzelurtheil und 3) das Mehrheitsurtheil, d. h. ein solches mit mehreren Subjekten oder doch mit einem pluralen Subjekt (z. B. mindestens einige S). Als Prädikatsformen des Urtheils hinwieder erscheinen 1) das erzählende, 2) das beschreibende, 3) das erklärende Urtheil, je nachdem das Prädikat ein Zustandsbegriff, ein Eigenschaftsbegriff oder ein Gegenstandsbegriff ist. Zu den Relationsformen endlich werden die Identitätsurtheile gerechnet, die Urtheile der vollen und der theilweisen Subsumtion, ferner sog. koordinirende Urtheile (z. B. das disjunktive), dann die unterschiedlichen Abhängigkeits- und Bedingungsurtheile, und zuletzt die verneinenden Urtheile sammt dem problematischen oder Wahrscheinlichkeitsurtheil. Auffallen mag, daß laut beiläufiger Bemerkung das apodiktische Urtheil und das assertorische beide als von gleichem Werthe für alle logischen Zwecke erachtet werden. Der Lehre von der Aequipollenz, von der Umkehrung und überhaupt von den „Transformationen" der Urtheile ist noch ein besonderes Kapitel gewidmet. In diesen Rahmen ist die reiche Fülle der Urtheilslehre eingeflochten.

Als unzureichend dürfte jedoch schon die Begriffsbestimmung

des Urtheils erscheinen. Angenommen, alles Urtheilen wäre ein Zerlegen der zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandtheile, so ließe sich allerdings verstehen, daß für eine Betrachtung des Zerlegens die durch letzteres zu Wege gebrachten unterschiedlichen Bestandtheile des Zerlegten sich ergeben, kaum aber ist abzusehen, wie irgend welche unterschiedliche Formen des Zerlegens selbst, also Urtheilsformen, hervorkommen können. Aber ferner angenommen, die Thätigkeit des Zerlegens lasse wirklich unterschiedliche, aus ihm selbst hervortretende Formen erkennen, so wäre die Frage klar zu beantworten, ob das auf die Vorstellung gerichtete Zerlegen ebenfalls ein Vorstellungsakt oder von einem Vorstellungsakt specifisch verschieden ist; ist es ein Vorstellungsakt, dann würde seine Darlegung zum Geschäft der Psychologie, nicht jedoch zu dem der eigentlichen Logik gehören; ist dagegen das Zerlegen specifisch von der zu zerlegenden Vorstellung und vom Vorstellen überhaupt verschieden, dann müßte ihm wegen seiner unterscheidenden Thätigkeit, die weiterhin als ein Sichunterscheiden und schon um der mehrfachen Urtheilsformen willen als ein Sichinsichunterscheiden zu denken wäre, eine Selbständigkeit zugestanden werden, welche die Logik frei machte von der Stütze empirischer Psychologie. Wollte man indeß auch hievon absehen und die psychologische Thatsächlichkeit eines vielfach gestalteten Zerlegens anerkennen, so bleibt unbeantwortet, wie ein Urtheil über die Richtigkeit des Zerlegens möglich wäre. Denn das Zerlegen könnte, um sich zu rechtfertigen, nicht sich selbst, sondern immer nur die aufgefundenen Bestandtheile der zerlegten Vorstellung vorweisen, von denen im Interesse der Prüfung schon vorher bekannt seyn müßte, daß aus ihnen und aus keinen anderen die Vorstellung sich zusammensetzte: im anderen Falle müßte das Zerlegen in sich selbst Etwas tragen, was die vorliegende Urtheilslehre in Wirklichkeit verschweigt. Trägt aber das Zerlegen nichts dergleichen in sich, so kann es nur für die von einem beliebigen Punkte aus erfolgte regressive Umkehrung eines beliebig weit gediehenen Progressus gelten, für einen Proceß demnach, dessen Zweck völlig verborgen bleibt und

dessen Zwecklosigkeit durch den immer aufs Neue wiederholten Kreislauf des Verbindens und Zerlegens nicht verbessert wird. Solche Bedenken erregt jene Definition des Urtheilens. Unbestreitbar ist allerdings, daß dem Urtheilen ein analytischer oder vielmehr antithetischer Charakter eignet: allein solchen Charakter, wenn er ernstlich genommen wird, bethätigt es und giebt es zu erkennen nur kraft seines specifischen Princips gegenüber dem zu beurtheilenden Gegenstande.

Ist jene Definition des urtheilenden Denkens nicht haltbar, so fällt mit ihr auch die Eintheilung, soweit sie von jener abhängt. Ohnedem springt in die Augen, daß die Unterscheidung sog. erzählender Urtheile (z. B. Cäsar ging über den Rubico), falls sie nicht zur Modalität gehören und dann allerdings einen bezüglichen Urtheilsakt wiedergeben, oder die Unterscheidung sog. beschreibender Urtheile (z. B. der Himmel ist blau: während die Aussage: der Himmel war blau, beschreibend und erzählend zugleich seyn soll), oder sog. erklärender Urtheile, soweit sie nicht Definitionen sind (z. B. jenes Buch ist ein Roman) nicht vom Urtheilsakt als solchem hergenommen ist, sondern den Inhalt des Urtheils betrifft. Eher läßt das, was der Verfasser als Relationsformen des Urtheils bezeichnet, den Charakter des urtheilenden Denkens erkennen; aber gerade die „Herstellung einer bestimmten Relation zwischen je zwei Begriffen“ (vergl. S. 170) kann nicht wohl Zerlegung einer zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandtheile seyn, sondern ist das Setzen eines Verhältnisses zwischen den Bestandtheilen der zerlegten Vorstellung; entweder also ist jene Herstellung der Relation kein Urtheil, das ja Zerlegung der Vorstellung seyn soll, oder das Urtheil ist kein Zerlegen der Vorstellung. Kurz, der specifische Unterschied des urtheilenden Denkens kommt nicht zur Darlegung und Anerkennung: das Urtheilen bleibt mit der zu beurtheilenden Vorstellung noch ebenso verwachsen und von ihr gebunden, wie die „eigentliche Logik“ mit und von der psychologischen Grundlage.

„Unlösbar gebunden“ (vergl. S. 84) an die Psychologie bleibt auch die Lehre vom Schlusse. Letzterer wird als eine

„Erweiterung des Urtheilsprocesses" betrachtet (S. 270), „insofern jeder Schluß aus einer Verbindung selbständiger, aber unter einander durch gemeinsame Begriffe zusammenhängender Urtheile besteht." Jene herkömmliche Ansicht, wonach der Subsumtionsschluß die normale Grundform alles Schließens sey, hat nach dem Verfasser nur Sinn auf dem Standpunkt des aristotelischen Apriorismus und widerstreitet wie dieser selbst der erfahrungsmäßigen Entwickelung der Begriffe (S. 275. 289). Als „Schlußprinzip" aber wird „neben dem allgemeinen und wegen seiner Allgemeinheit unbestimmten Satz des Grundes" bestimmter angegeben: „Wenn verschiedene Urtheile durch Begriffe, die ihnen gemeinsam angehören, in ein Verhältniß zu einander gesetzt sind, so stehen auch die nicht gemeinsamen Begriffe solcher Urtheile in einem Verhältniß, welches in einem neuen Urtheil seinen Ausdruck findet" (S. 282). Werth hat der Schluß als „der unerläßliche Bestandtheil einer jeden Begründung und Beweisführung" (S. 289). Und als seine Formen werden, indem „vorzugsweise die Relationsformen der Urtheile zur Bildung von Schlußprocessen sich eignen" (S. 283), Identitätsschlüsse, Subsumtionsschlüsse, Bedingungsschlüsse und Beziehungsschlüsse aufgezählt (S. 290 ff). Durch diese Formen ist der Schlußlehre ihre weitere Bewegung vorgezeichnet.

Es würde der Art der voliegenden Logik widerstreiten, wenn der Syllogismus und seine Formen aus einem immanenten Princip, wennschon auf psychologischer Grundlage, entworfen würden. Psychologisch entspringt er vielmehr aus einer Gedankenkette, die durch Einen Hauptbegriff zusammengehalten wird, während den Uebergang vom ersten zum letzten Glied ein zwischenliegender Denkakt oder mehrere Denkakte vermitteln (S. 67); ist er einmal entsprungen und somit genetisch erklärt, dann bleibt der Logik nichts anderes übrig als den entsprungenen festzuhalten und ihn anstatt über das Woher, das bereits bekannt ist, über das Wohin und Wie zu examiniren. Zu weit ist schon daher jenes auf der Stufe der Analogie zurückstehende Grundgesetz des Schließens, zu weit, um das eigenthümliche Wesen des Syllo-

gismus zu treffen; und wenn der Verfasser hervorhebt (S. 282), daß in diesem Grundgesetz wieder „drei Hauptgesetze" liegen, nämlich der Satz der Identität, des Widerspruches und namentlich des Grundes, so fügt er selber bei, daß eine nähere Untersuchung der drei Grundsätze, welche nicht blos Principien des Schließens, sondern des Denkens überhaupt wären, hinausführen würde auf die „Erörterung der erkenntnißtheoretischen Bedingungen des Denkens," hinaus also über die Syllogistik und Logik überhaupt. Zu weit ist auch die Definition des Schlusses; es fehlt besonders die Abgrenzung gegen das Urtheil: denn eine „Erweiterung des Urtheilsprocesses," für welche der Schluß angesehen wird, ist schwerlich eine Abgrenzung desselben, und beruht die Schlußfolgerung auf einer Vergleichung von Urtheilen (S. 78), so bleibt es immer noch fragwürdig, ob solche Vergleichung nicht ebenfalls in einem Urtheilsakt besteht; ist aber der Schluß eine Urtheilsform, dann war die Aufgabe, ihn gegenüber den anderen Urtheilsformen bestimmt zu unterscheiden. Ueber das alles ist und bleibt nach dem Verfasser die Grundlage der mittelbaren Evidenz so gut wie der unmittelbaren die Anschauung (S. 78); bei dem Uebergewicht solcher Basis war eine logische Begründung des Syllogismus anstatt der psychologischen von vornherein nicht zu erwarten.

Nicht geringe Sorgfalt hat der Verfasser auf eine besondere verhältnißmäßig neue „logische Disciplin" verwendet. Wie er nämlich schon bei der Lehre von den Begriffen die herkömmliche geometrische Darstellung der Begriffsverhältnisse zu verbessern sucht, so bietet er im Anschluß an die Lehre von den Urtheilen und Schlußfolgerungen eine algebraische Symbolik bezüglich der Begriffe, Urtheile und Schlußformen. Außer einigen deutschen Mathematikern, insbesondere E. Schröder mit seinem Logikcalcül, waren ihm namentlich die Engländer Boole und St. Jevons vorangeschritten. Doch führt der Verfasser selbständig seinen „Algorithmus der Logik" durch. Er giebt „eine symbolische Darstellung der logischen Operationen, bei welcher diese sowie die Begriffe durch Zeichen fixirt und aus den allgemeinen Gesetzen

des Denkens die Verfahrungsweisen entwickelt werden, denen die Zeichen zu unterwerfen sind, um aus bestimmten Verbindungen derselben andere abzuleiten und deren logische Deutung zu finden." Er trägt sich zwar nicht mit der Hoffnung, daß künstliche Zeichen jemals für die praktische Uebung des logischen Denkens große Dienste leisten werden; doch ist er der Ansicht, daß mittelst ihrer logische Verhältnisse, welche die Sprache unvollkommen oder gar nicht trennt, unterschieden werden könnten, und eine klarere Einsicht in die logischen Operationen verschafft würde als die Sprache vermöge ihrer Gebundenheit an psychologische Entwicklungsbedingungen gewähre (S. 218); solche mathematisch-symbolische Behandlung der Logik scheint ihm „ein unschätzbares Hülfsmittel für die exakte Untersuchung der logischen Normen selber zu seyn" (S. Vorwort). Die natürliche Sprache sey, erklärt er, zwar nicht zu ersetzen durch ein künstliches Zeichensystem, aber die Logik dürfe auch an den Unvollkommenheiten der Sprache nicht vorübergehen; dabei solle die Mathematik nicht der Logik Gewalt anthun, sondern der logische Algorithmus sey als der allgemeinere zu betrachten, aus welchem erst der algebraische durch den Hinzutritt bestimmter Bedingungen hervorgehe. Für die symbolische Bezeichnung selbst sondert dann der Verfasser genau einerseits die Bezeichnung der Begriffe und ihrer Elemente, andrerseits die Bezeichnung der logischen Operationen: zu ersterer dienen die Buchstaben, zu dieser theils Zeichen, welche sich in der Alegebra bereits Bürgerrecht erworben haben, theils um Verwechslungen zu vermeiden anderweitige Formen. So entfaltet er seinen Algorithmus.

Wir unsrerseits stimmen dem Verfasser bei, wenn er im mathematischen Denken nur eine besondere Form des Denkens überhaupt erkennt*); wir geben zu, daß mathematische Zeichen vermittelst der Analogie und kraft der die letztere ermöglichenden

*) Dieser Ansicht scheint der V. zu seyn nach dem, was er S. 220 f. und sonst hervorhebt; doch steht hiermit nicht wohl im Einklang die Bemerkung S. 388, daß die Logik als allgemeinster Theil der reinen Mathematik betrachtet werden könne, weil die Gesetze jener mit den Fundamentalaxiomen des abstraktesten Theils der Mathematik, der reinen Größenlehre, identisch seyen.

inneren Verwandtschaft das übrige Denken theilweise vorstellig zu machen im Stande sind, und räumen einer darauf beruhenden Symbolik unter Umständen einen didaktischen Werth ein. Aber wir halten auch dafür, daß derlei Symbolik unfähig ist, einer von innen her sich ergebenden Entwicklung und Vollendung der Lehre vom Urtheil und Schluße oder der „eigentlichen Logik" zu dienen oder solche Entwicklung gar zu ersetzen. Denn soll die Lehre vom Urtheil und Schluß über sich in das Reine kommen, so vermag sie dies nur vermöge des eigenen Princips. Hat sie nun ein solches nicht, dann kann sie nichts Eigenes einer doch immer vorwiegend mathematischen Behandlung entgegensetzen, sondern muß dem Einfluß der einmal beigezogenen Mathematik unterliegen, also daß die vermeintliche Logik nach dem Vorgange der quantificirten „englischen Logik" in formalistische Diatriben entartet, für welche nur die Weise mittelalterlicher Scholastik ein Seitenstück bietet. Eine Urtheils- oder Schlußlehre hinwieder, die in ihrem eigenen Wesen gründet, braucht nicht, selbst wenn es möglich wäre, aus eines anderen unter- oder gleichgeordneten Princips Formen heraus die eigenen Formen zu suchen und zu vervollständigen. Daher erscheint uns der konstitutive oder auch nur kritische Werth, welcher einem Algorithmus für die Lehre vom Urtheil und Schlusse beigelegt wird, um so geringer, je mehr diese Lehre vom eigenen Princip lebt; seine Ueberschätzung aber ist uns ein Zeichen vom Mangel an Erkenntniß der Selbstheit logischen Denkens.

Der dritte und letzte Haupttheil des vorliegenden Bandes erörtert die „Grundbegriffe" und die „Gesetze der Erkenntniß." Es würde zu weit führen, wollten wir den darin auseinandergelegten Reichthum anregender und wichtiger Gedanken hier auch nur den Hauptzügen nach wiedergeben und unsere Bedenken gegen das eine und andere zu äußern und zu begründen uns erlauben, Bedenken z. B. gegen eine zwar keineswegs neue, aber in ihrem Verfolge das Wissen selbst nothwendig vernichtende Trennung des übrigens vom Verfasser unzulänglich gedachten Glaubens von dem gleichfalls nicht in seinem Wesen

dargelegten Wissen, hiebei auch gegen die Meinung, als ob das Wissen, nicht aber der Glaube, im Besitz seines Gegenstandes wäre (S. 377), oder Bedenken z. B. gegen die Reproduktion der alten, doch immer wieder in einander fließenden Unterschiede von äußerer und innerer Wahrnehmung sowie gegen die ungenügende Entwicklung und Bestimmung des ohne Zweifel fundamentalen Begriffs von Wahrnehmung überhaupt (S. 379), oder z. B. gegen die Stichhaltigkeit des „letzten und entscheidenden Kriteriums der Gewißheit" (S. 385), wonach wir als „objektiv gewiß" diejenigen Thatsachen bezeichnen, „die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmungen nicht mehr beseitigt werden können," da doch höher und entscheidender jenes Kriterium seyn dürfte, durch dessen Bethätigung die Wahrnehmungen berichtigt und vermeintliche Thatsachen beseitigt werden. Lieber wollen wir im Interesse der „eigentlichen Logik" noch hinweisen auf „die Axiome des logischen Denkens," welche der Verfasser bei „Erörterung der Principien des Erkennens" im Unterschiede von den Grundbegriffen der Erkenntniß als „Gesetze der Erkenntniß" bespricht.

Vorgeführt werden der Satz der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und der Satz vom Grunde. Treffend wird vom Satz der Identität gesagt, daß er vor allem „die in jedem Urtheil vorhandene Begriffseinheit zum Ausdruck bringt;" er soll ferner die „Stetigkeit unsers logischen Denkens" bezeichnen und das „fundamentalste Gesetz der Erkenntniß" seyn, also daß alle anderen auf ihn zurückweisen, während er selbst aus keinem anderen abgeleitet werden könne. Und wie er das „Grundgesetz der positiven Urtheile," so ist der Satz des Widerspruchs das der negativen, der Satz des ausgeschlossenen Dritten das der disjunktiven Urtheile, der Satz vom Grunde das Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe, welches „namentlich den Schluß beherrscht:" als Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung überhaupt wird das Kausalgesetz bezeichnet, wennschon letzteres in jenem nicht vollständig enthalten sey (S. 551); auch das Zweckprincip soll gleich dem Kausalprincip aus

der Anwendung desselben Satzes auf die Erfahrung entspringen (S. 580); der Satz soll die logische Kausalität selber besagen, wonach unser Denken aus gegebenen Vorstellungsverbindungen andere entwickelt (vergl. S. 563 f.).

Durch Analyse der psychologischen Grundlage ist also der Verfasser bei den Principien des Denkens selbst angelangt. Der näheren Bestimmung bedarf zwar die Ansicht, daß der Satz der Identität das „fundamentalste Gesetz der Erkenntniß" wäre; denn die gemeinte Identität bleibt immer nur eine besondere Form des Princips der Einheit überhaupt, welche als Identität des Begriffs im urtheilenden Denken, im übrigen Denken aber wieder anders sich bethätigt und daher wohl fundamentaler ist als jener Satz der Identität. Allein, worauf es zur Würdigung der vorliegenden Logik vornehmlich ankommt, ist dies, daß die am Ende aufgezeigten sog. Gesetze, vergleichbar dem caput mortuum in der Chemie, nur als ein Rückstand des vorangegangenen Processes übrig bleiben, anstatt daß von ihnen aus das Ganze der Logik begriffen, jede einzelne der Denkformen entwickelt wäre, und sie selbst in ihrer Wechselwirkung mit einander als die Faktoren im Proceß des logischen Denkens, als die Principien des ausgestalteten Organismus nachgewiesen würden. Erst dann wären wirkliche Principien, nicht bloße Ueberreste vorhanden.

Der Verfasser will die Ausschreitungen, wie sie vordem auf Seite der rationalistischen, aprioristischen, speculativen, metaphysischen Logik stattgefunden, an seinem Theile vermeiden. Durch eine psychologische Grundlage hat er darum die Lehre vom Denken zu sichern und aus dem Getriebe der Vorstellungen das logische Denken zu lösen gestrebt. Allein die Psychologie, welche er herbeiruft, ist nur ein Stück Psychologie, Seelenlehre ohne Seele, Vorstellungstheorie; diese Beschränkung und Abgeschiedenheit vom Ganzen läßt weder den geistigen Gehalt der vom Denken zu bearbeitenden Vorstellungswelt zur Anerkennung gelangen noch das apperceptive Moment als logisches Denken frei der Vorstellung gegenübertreten und sich in deren Prüfung bethätigen. So ist durch das Fundament schon das Gebäude vereinseitigt.

Nicht soll geleugnet werden, daß die Wissenschaft vom Denken zu ihrer vollen Entfaltung auch des Bundes mit der Psychologie bedarf; aber dieses Bedürfniß wird befriedigt in der Wechselwirkung mit einer Psychologie, welche ebenso über das im Denken sich bethätigende Wesen Auskunft zu geben vermag als sie über die Herkunft des Gegenstandes des Denkens unterrichtet. Das Denken selber zu erkunden und darzustellen ist dann Sache der Denkwissenschaft oder Logik.

Des Verfassers Methode ist analytisch, verwebt mit mannigfaltiger Kritik. Er bedient sich ihrer mit der Gewandtheit des längst bewährten Forschers, dem seine ausgedehnten Kenntnisse, sein Scharfblick und seine Umsicht überall zustattenkommen. Aber im Unterschied von der Analyse gewinnt nicht die Kraft des synthetischen Faktors ihre Geltung, während ohne ihn ein principielles Verständniß des Denkens und ein systematischer Ausbau nicht möglich ist. Unter solchem Gesichtspunkt wird die Methode als unvollständig bezeichnet werden müssen.

Dafür spricht auch das Ergebniß. Wenngleich in der Aufstellung der Urtheilsformen und der Schlußformen und schon in der psychologischen Grundlage ein Schema sich bemerklich macht, dessen Glieder sich wie Simultaneität und Succession, wie Association und Apperception, wie Vorstellung und logisches Denken, wie Subjekt und Prädikat, wie Begriff und Urtheil, wie Gegenstand und Eigenschaften oder Zustände zu einander verhalten, entbehrt dasselbe doch seinerseits der Entwicklung von innen her. Ob es alle Urtheilsformen sind, die der Verfasser anführt, ob alle Schlußformen, ob wirklich Urtheils- und Schlußformen oder ob Formen anderen Denkens, muß diese Logik dahingestellt seyn lassen so gut als es die formale Logik früherer Zeiten, auf vorgefundenen sprachlichen Ausdrucksweisen errichtet, für sich dahingestellt seyn ließ. Solche Fragen sind nun einmal nicht zu beantworten wenn nicht von einem Princip aus, welches specifisch sich unterscheidend von anderen Principien und in Wechselwirkung mit ihnen sein eigenes Vermögen darlegt. —

Ein Kardinalproblem der Erkenntnißlehre läßt der Verfasser

ungelöst, die Frage, wie Uebersinnliches erkannt wird. Denn der Boden, auf dem er sich bewegt, ist und bleibt die Vorstellung, ein Mittleres von Sinnlichem und Uebersinnlichem. Aber jenes Problem kann nicht umgangen werden, will man dem Bann des Idealismus entkommen; vergeblich wäre die Flucht zum Naturalismus, welcher das sog. Uebersinnliche auf die Form des Sinnlichen reducirt, doch im Verfolg der Frage, wie des Sinnlichen Erkenntniß möglich ist, gleichfalls in den Kreis des Idealismus geräth. Die Wissenschaft vom Denken insbesondere fordert eine Lösung des Problems, da sie wissen muß, wie Erkenntniß des Denkens möglich.

Mit dem Verfasser stimmen wir überein in der Forderung, daß die Philosophie von den Einzelwissenschaften immer neues Leben zu schöpfen hat und diesen dagegen „den allgemeinen Zusammenhang der Erkenntnisse" und, fügen wir hinzu, vom eigenen Leben mittheilt. Aber wie demzufolge gefordert werden muß, daß sie keine der positiven Wissenschaften, auch nicht die Theologie, verachte und keine willkürlich bevorzuge, so ist zu betonen, daß sie ihrerseits den „Zusammenhang" nicht mit Grund bewerkstelligen kann ohne inne geworden zu seyn des obersten Realprincips, von dessen Reich alle einzelnen Wissenschaften ihren besonderen Inhalt nehmen. Ein „Theil" der Philosophie ist nach des Verfassers Ansicht und nach der unsrigen die wissenschaftliche Logik. Darum sollte, denken wir, an ihrem Theile die wissenschaftliche Logik in einer die Empirie ergänzenden Produktion der Denkformen, zu oberst der Kategorien als der Formen des systematischen Denkens, das Walten jenes gemeinsamen Princips bezeugen, und eine wissenschaftliche Erkenntnißlehre müßte zur Erkenntniß des Princips selbst geleiten. Wenn nicht, dann fehlt es an der Logik und Erkenntnißlehre oder an der Philosophie oder zugleich an der einen und der andern. Möge denn der Verfasser in dem angelegentlich erwarteten zweiten Bande, der „die Formen des systematischen Denkens" bringen wird, seinen dankbaren Lesern die gewünschte Vervollständigung der Logik bieten.

Prof. Dr. Mabus.

Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI.—XI. Jahrhundert: Erster Theil. Von Professor Dr. Arthur Richter: als Programm der Realschule I. Ordnung im Waisenhause zu Halle für das Schuljahr 1879—1880. Halle, 1880.

Herr Professor Dr. Arthur Richter, der Verfasser der Schrift: Neuplatonische Studien, welche in 5 Abtheilungen die gesammte Philosophie Plotin's in ausgezeichneter Weise darstellen, und der andern trefflichen Schrift: Melanchthon's Verdienste um den philosophischen Unterricht, beabsichtigt eine aus den Quellen geschöpfte Geschichte der deutschen Philosophie zu schreiben. In dem vorliegenden Programm bietet er als Probe einer Vorarbeit „ein Capitel aus einer Geschichte der deutschen Philosophie und Pädagogik", welches die Anfänge der deutschen Philosophie zum Gegenstande hat. Diese Anfänge sind hier eingehender und umfassender auf dem Grunde allseitiger mit Mühen und Opfern erworbener Quellenkunde geschildert als dieß jemals geschehen ist. Wohl hat der Verf. nach eigener Angabe Anregung und Förderung für seine Untersuchungen in den Werken Heinrich Ritter's, Carl Prantl's, Kaulich's, J. Ed. Erdmann's gefunden, aber er durfte sagen, daß seine Darstellung auf Kenntniß der Originalquellen beruhe. Die Ausführung des Programms bestätigt nicht bloß diese berechtigte Angabe, sondern noch überdieß die Vertrautheit des Verfassers mit einer nicht geringen Anzahl neuerer Schriften, die sein Thema näher oder ferner, in dieser oder jener Weise berühren. Das Programm verläuft in drei Abschnitten, deren Ueberschriften lauten:

I. Gothen. Gothische Philosophen. Die Berührungen der Gothen mit den Ausläufern der alten Philosophie. Theodorich. Boetius. Cassiodorus Senator. Westgothen. Isidor von Sevilla.

II. Angelsachsen. Beda. Alcuin. Karl der Große. Fredegis von Tours. Hrabanus Maurus.

III. Die gelehrte Thätigkeit in St. Gallen. Glossarium Salomonis. Notker Labro und seine Thätigkeit. Nachwirkungen und Uebergänge.

Der kraftvolle, edle und begabte deutsche Stamm der Gothen kam durch seine Wanderungen nach Süden und seine frühe Annahme des Christenthums in Berührung mit der griechischen und römischen Cultur und Literatur. Bei ihrer Bildungsfähigkeit eigneten sie sich daraus Vieles an, und indem sie das Aufgenommene geistig zu durchdringen versuchten, erhoben sie sich in der Elite der Bevölkerung zu einer philosophischen Bildung, und die Vorzüglichsten unter ihnen konnten daher sehr wohl Philosophen, mit dieser oder einer gleichbedeutenden Benennung, genannt werden, ohne daß sie deßhalb selbstschöpferische Denker seyn mußten, die sie allerdings nicht waren und nach der gesammten Lage der Dinge sowie nach den Entwicklungsgesetzen so dieses Volkes wie aller Völker nicht wohl seyn konnten. So erklärt sich unseres Erachtens die vom Verfasser (S. 3) erwähnte Angabe der Ravennatischen Kosmographie, welche bereits mit etwas zu starker Betonung und vielleicht zu großer Ausdehnung von Gothischen Philosophen spricht. Mag der Verf. im Rechte seyn, im Einzelnen die Zuverlässigkeit der Ravennatischen Kosmographie anzufechten, so kann doch wohl nicht Alles darin pure Erfindung seyn und es wird ihr ein Rest von Wahrheit im Hintergrunde liegen, in dem Sinne, welchen wir angedeutet haben. Dieß scheint sich uns ganz wohl mit Dem vereinbaren zu lassen, was der Verf. treffend in den Worten sagt: „Wenn die geistigen Erscheinungen im Mittelalter richtig verstanden werden sollen, so muß, um der ununterbrochenen Reihe der Entwicklung willen, die Geschichte der deutschen Philosophie, wie die Geschichte der deutschen Literatur überhaupt, bis auf den begabten Stamm der Gothen zurückgeführt werden, der durch seinen frühen Uebertritt zum Christenthum, durch sein Interesse an den Resten der antiken Bildung, wie durch Pflege und Ausbildung der eigenen Muttersprache bereits alle jene Elemente ausgebildet hat, auf deren Verbindung und weitern Entwicklung das deutsche Mittelalter beruht, und bei dem sich der erste Versuch einer deutschen Staatenbildung, wenn auch nicht Culturentwicklung, findet. Es hat das nicht den Sinn, als ob unter den

Gothen schon selbstständige deutsche Philosophen zu suchen wären; diese gelehrten Mythen halten vor der Kritik nicht Stich. Es soll nur gesagt seyn, daß ihnen bereits die Aufgabe zufiel, philosophische Gedankenschätze der antiken Welt wie des Christenthums lernend in sich aufzunehmen und den übrigen deutschen Stämmen zu vermitteln. Die Reiche der Gothen bilden die Mittel- und Bindeglieder zwischen der antiken und mittelalterlichen Welt, in der die beiderseitigen Elemente, Altes und Neues, sich mannigfach vermischten und Erscheinungen hervorgingen, die Vorbilder und normgebende Muster für die Zukunft wurden, so daß die Folgeerscheinungen in jenen Uebergangsgebilden ihre Erklärung finden." Der Verfasser führt uns dann die vorzüglichsten Lehren der Deutschen in der Philosophie vor und bespricht eingehend die Werke des Boetius, Cassiodorus, Isidor von Sevilla, in denen das Fundament dessen, was im Mittelalter Philosophie oder Theologie zu nennen ist, enthalten sey. Als eine zweite Weise der Vermittelung zwischen der antiken und mittelalterlichen Welt weist der Verfasser dann die Kirchenväter, namentlich Augustinus nach, und deutet an, daß wir dann, sobald Männer deutscher Abstammung die Uebergangsgestalten der Wissenschaft nachzubilden anfingen, beide Arten von Quellen der philosophischen Ueberlieferung bei ihnen wirksam erblicken.

Der zweite Abschnitt weist nun nach, daß wir die nächsten Spuren einer gelehrten und aneignend philosophischen Thätigkeit bei den ebenfalls bereits christlich gewordenen Angelsachsen zu suchen haben. Männer aus deutschem Stamme wurden jetzt, ein Jahrhundert später, die Träger der im Fortschritt begriffenen gelehrten und philosophischen Literatur. Alles concentrirt sich hier auf die vier Männer: Beda den Ehrwürdigen aus der Grafschaft Durham (674—735), Alcuin (Alchwin) aus York in Northumberland (735—804), Fredigis (Fredegis, Fredegisus), Angelsachse, Schüler Alcuin's (772[?]—834), Hrabanus Maurus, aus Mainz, der erste deutsche Philosoph im engeren und zugleich eigentlicheren Sinne, gleichfalls Schüler Alcuin's (776—856), Begründer des deutschen Schulwesens. Unter ihnen ragt Alcuin

am meisten hervor, zugleich als der erste Stifter einer philosophischen Schule. Nächst ihm ist Hrabanus Maurus der bedeutendste unter den Genannten, der außer seinen weitreichenden Verdiensten um das Schulwesen in Deutschland durch den ersten Versuch einer Geschichte der Philosophie und die Anfänge der christlichen Mystik bemerkenswerth ist. Mit Recht verbreitet sich der Verf. am meisten eingehend über die Schriften, philosophischen und theologischen Lehren so wie über die hervorragende Wirksamkeit in Theorie und Praxis am Hofe Karl's des Großen, der in Erkenntniß der ausgezeichneten Begabung und Bildung des durch Gesinnung und entsprechende Lebensführung hervorleuchtenden Mannes ihn aus England nach Frankreich zog, selbst sein Schüler wurde und ihm die Oberleitung aller Bildungsanstalten übertrug, wodurch nach dem Ausdruck des Verfassers die Blüthe der angelsächsischen Literatur und Bildung auf fränkischen Boden verpflanzt wurde. Der Verfasser unterläßt nicht, dabei auf die großen Plane des großen Kaisers hinzuweisen, der, nachdem er nach seiner Empfänglichkeit in Italien den Werth wissenschaftlicher Bildung kennen gelernt hatte, sich zu der folgenreichen Einsicht erhob, daß es zur Erhaltung der Einheit und des Bestandes der von ihm geschaffenen Weltmonarchie auch der Pflege der höheren geistigen Mächte bedürfe. Fand Karl der Große keine nächsten Nachfolger seines Geistes und seiner Kraft, so blieb dennoch jene Einsicht ein leuchtendes Vorbild und ein Vermächtniß an die Zukunft der europäischen Menschheit, besonders der deutschen und französischen Nation. Der Verfasser gibt eine Uebersicht des Inhalts der Schriften Alcuin's nach der vorhandenen Sammlung derselben: Alcuini Opera.*) Mit den traditionellen Elementen dieser schon ziemlich reichlichen Schriften sind vielfältig, mit theologischen Lehren verknüpft, philosophische Gedanken verflochten. Wir begegnen einer katechetischen Schrift in eigenthümlicher Methode, einer breitspurigen Dialektik und Logik in sechs Theilen mit Anschluß einer Rhetorik, Unter-

*) Editione Migne: Patrologiae cursus compl. tom. CI, pars IV, V; Parisiis, 1863.

suchungen über Seelenlehre und Tugendlehre (Psychologie und Ethik), Religionslehre, die vom Wesen, den Eigenschaften und Werken Gottes handelt. Das Röthigste für den irdischen, sterblichen Menschen ist Alcuin die Gottes- und Seelenerkenntniß. Die Gottesliebe ist ihm Grundbedingung der Gotteserkenntniß. Der christliche Charakter seiner Lehren ist schon in der Dialektik ausgeprägt und behauptet sich in allen seinen Schriften und Lehren. Von Platon und Aristoteles wird nur Solches herangezogen, was dem christlichen Standpunkt nicht widerspricht. Dem innersten Geiste Alcuin's steht Platon näher als Aristoteles. Daher der Verf. Alcuin's Lehre als den Versuch einer Harmonie zwischen Christenthum und Platonismus bezeichnen konnte.

Ist nach Angabe des Verfassers der Brief Alcuin's: „De animae ratione liber ad Eulaliam virginem“ als seine bedeutendste selbständige spekulative Schrift angesehen worden, so ist sie wohl auch heute noch als solche anzusehen. Wenn auch nicht so selbständig, so doch reicher an Inhalt und noch wichtiger für jene Zeit sind die drei Bücher Alcuin's: „De fide S. Trinitatis“: 1. Von der Dreieinigkeit, 2. Von den Eigenschaften und Werken Gottes, 3. Von der Menschwerdung Gottes, der Erlösung und den letzten Dingen.*) Dieses System beruht (S. 16) allerdings auf jenem des Augustinus, und wenn der Verf. sagt, es trage den Charakter der Religionsphilosophie im Sinne der Scholastik, so ist dieß eben so richtig als es richtig ist, daß in jener von dem christlich-kirchlichen Glauben tief ergriffenen Zeit eine andere Religionsphilosophie nicht zu erwarten und auch gar nicht möglich war. Wer die dogmatische Kirchenlehre und die Schriftlehre nach der Auslegung der Kirchenlehre im unwiderruflichen Glauben als Gottes Wort, Ausspruch und Vorschrift selbst annimmt, kann im Wesentlichen zu einer

*) Die Schrift über den Dreieinigkeitsglauben zog die Aufmerksamkeit Baader's auf sich. Siehe Sämmtl. Werke Baader's XIV, 188—189, 433—448. Baader corrigirt und modificirt, wie Lutterbeck (288) zeigt, die kirchlich-dogmatische Trinitätslehre Alcuin's nach seiner theosophischen Construktion, die aber nicht gegensätzlich zur Philosophie, sondern durchaus philosophisch ist.

andern als scholastischen Philosophie nicht gelangen, damals wie heute. Die nichtscholastische, freie, die Vernunftphilosophie, begann erst, als nach Erreichung des Höhepunktes und darauf erfolgtem Niedergang der scholastischen Philosophie die Berechtigung erkannt wurde, die Kirchen- und Schriftlehre einer voraussetzungslosen, rationellen Prüfung zu unterstellen, worauf wohl vor Allem die die eingetretene Erschütterung des naiven Glaubens verrathende doppelte Lehre von der Wahrheit, nach welcher eine Lehre theologisch wahr und philosophisch falsch, oder philosophisch wahr und theologisch falsch seyn konnte, hingedrängt hatte.

Als den selbstständigsten Schüler Alcuin's schildert der Verf. Fredigis (oder Fredegis nach Max Ahner's Monographie), über dessen Abkunft, Leben, Stellung, Lehrwirksamkeit er genügende Auskunft gibt, indeß man über seine Schriften mehr und Genaueres erwarten konnte als die trockene Angabe: „Zu seinen Schriften rechnet man: 1. ein zweifelhaftes Gedicht: ein Abschiedsgruß an Cormeri, 2. den echten Brief „de nihilo et tenebris“. Man erfährt nicht, aus welchen Gründen jenes Gedicht dem Verfasser zweifelhaft erscheint und die Echtheit des Briefes wird ohne Beweis angenommen. Diese vorausgesetzt — sie wurde unseres Wissens niemals bestritten — kann hervorgehoben werden, daß er die Vernunftgründe von den Autoritätsgründen scharf unterscheidet. Seinen Versuch, das Nichts (woraus Gott auch nach Alcuin die Welt erschaffen habe) als Etwas zu erweisen, bezeichnet der Verf. mit Recht als fehlerhaft. Alcuin hatte mit Recht fest gehalten, daß Gott, die Welt schaffend, weder ein Etwas, eine Materie, außer sich vorgefunden, die er nur geformt hätte, noch etwas von seiner Substanz zur Welt habe werden lassen.

Als den letzten des zweiten Stadiums der Anfänge der deutschen Philosophie führt uns der Verfasser nun den Schüler Alcuin's Hrabanus Maurus vor. Er ist im engeren und strengen Sinne des Wortes der erste deutsche Philosoph. Da er in Mainz (776) geboren ist, so gaben uns also die Rheinlande, der Stamm der deutschen Franken, den ersten eigentlich deut-

schen Philosophen. Dieser Philosoph erscheint uns in Mehrerem im Lichte eines Fortschritts über Alcuin hinaus und jedenfalls bedeutender als Fredigis. Ohnehin bleibt das, was der Letztere in Lehrwirksamkeit und praktischer Thätigkeit für Kirchen- und Schulwesen in Frankreich geleistet hat, weit hinter den Leistungen des Hrabanus Maurus in Deutschland zurück. Er hob das wissenschaftliche Leben der Klosterschule zu Fulda als deren Abt auf eine höhere Stufe, als sie je vor ihm erreicht hatte, und wurde noch weit darüber hinaus der Begründer des deutschen Schulwesens, mittelbar der Lehrer Deutschlands (Praeceptor Germaniae). Als Philosoph hat er unseres Wissens zuerst von der Wissenschaftslehre als der Königin der Wissenschaften gesprochen und diese in einem Sinne genommen, der weit über die bloß formale Logik hinaus geht und als ein Präludium der neueren und neusten Versuche, die Logik als Wissenschaftslehre zu gestalten, angesehen werden kann, wenn er auch damit natürlich der Glaubensautorität in ihrer Sphäre nichts entziehen wollte. Neu ist freilich nicht, daß er die Philosophie nicht als Weisheit, sondern als Liebe zur Weisheit bezeichnet und sie (nach den Platonikern) in Logik, Physik und Ethik eintheilt. Aber überraschend ist, daß er bereits den ersten Versuch einer Geschichte der Philosophie wagt. Der erste deutsche Philosoph denkt also nicht bloß schon an die Geschichte der Philosophie, sondern er legt zugleich Hand an, sie so gut zu gestalten, als die zugänglichen Quellen und Materialien und die eigene philosophische Bildungsschule es erlaubten. Wenn er die Platonische Philosophie als dem Christenthum am nächsten kommend auffaßt, so ist sicher vorauszusetzen, daß ihm Platon's *Νοῦς* nicht als eine abstrakte Idee oder als Inbegriff abstrakter Ideen galt, sondern als selbstbewußt-wollende Wesenheit. Denn von einer Lehre, welche eine bewußtlose Weltvernunft, ein blindes Absolutes gelehrt hätte, würde Hrabanus Maurus nicht haben sagen können, daß sie dem Christenthum am nächsten komme. Würden nicht schon Anaxagoras und Sokrates dem Christenthum näher gekommen seyn als Platon,

wenn demselben der *Νοῦς* nichts weiter als die abstrakte, bewußtlose Idee des Guten gewesen wäre? Hätte in diesem Falle der Weltvernunftlehrer Heraklit dem Christenthum ferner als Platon gestanden, da auch Jenem die Lehre der individuellen Unsterblichkeit nicht fremd war?*) In der Ethik entlehnte er Vieles aus Alcuin, aber bestimmter als dieser hob er den tiefen Gedanken hervor, daß nicht um Lohnes willen, sondern um seiner selbst willen das höchste Gut erstrebenswerth sey. Sind nach den Worten des Verfassers in dem Abschnitt über die Theologie als dem vorzüglichsten Theil der theoretischen Philosophie mystische Anklänge nicht zu verkennen, so könnten darin doch nur dann Anfänge eines eigenen deutschen Gedankenlebens, die deutsche Nationalität verrathend, wie der Verf. meint, gesucht werden, wenn nachzuweisen wäre, daß jene mystischen Gedanken bei Hrabanus Maurus in gesteigertem Maaße und intensiver als bei seinen angelsächsischen und fränkischen Vorgängern hervorgetreten seyen. Denn auch bei diesen fehlte das Mystische nicht und konnte nicht fehlen, da sie auf christlicher Grundlage philosophirten, das Christenthum aber, wie jede Religion, mystische Elemente enthielt und enthalten mußte.

Der dritte Abschnitt des Programms gibt uns ein Bild der bedeutend erweiterten gelehrten (und philosophischen) Thätigkeit der Klostermönche in St. Gallen, die dem Verf. mit Recht als der Höhe-Punkt der ersten Epoche deutscher Philosophie erscheint. Hier hatte der Verfasser bei der größern Ausbreitung des Materials die meisten und größten Schwierigkeiten zu überwinden. Was sich innerhalb des vorgezeichneten Rahmens seiner Arbeit vollbringen ließ, hat er glücklich vollbracht und alle hervorspringenden Hauptmomente mit sicherer Hand gezeichnet. Wir

---

*) Geschichte der Psychologie von H. Siebeck, I, 1, S. 42, 46, 47, 48. Die Angabe Siebeck's beruht nicht auf einer Conjektur oder Combination fraglicher Art, sondern auf dem gesicherten Ausspruch Heraklit's im Fragment 122, worin gesagt ist, daß dem Menschen nach dem Tode Unerwartetes bevorstehe. Vergl. Ueberweg's Grundriß der Philosophie, fünfte Auflage, von Heinze, I, 47.

heben nur kurz das Wichtigste daraus hervor. Nicht die gesammte gelehrte Thätigkeit der St. Galler Mönche will der Verf. schildern. Er läßt ihre Leistungen im Gebiete der Theologie, Philologie und Geschichtschreibung zur Seite, indem er sich auf den Nachweis dessen beschränkt, was dort für gelehrte philosophische Studien geschah. Gleich zu Anfang hebt der Verf. das bedeutende Moment hervor, daß die Philosophie hier begonnen habe, deutsch zu sprechen. Indem unsere Muttersprache, sagt er treffend, zur Bezeichnung philosophischer Begriffe geschmeidig gemacht wird, wird die in deutschem Geiste verborgen schlummernde Kraft selbst geweckt, und ein erstes nationales Element dringt in diese Thätigkeit der Deutschen ein, sich mit der philosophischen Erbschaft des klassischen Alterthums zu befreunden. Der Verf. unterläßt nicht bemerklich zu machen, daß die Anfänge der literarischen Thätigkeit in St. Gallen auf die Anregungen Alcuin's und des Hrabanus Maurus zurückweisen und daher als Fortsetzungen der angelsächsisch-fränkischen und der deutsch-fränkischen Studien angesehen werden können, und, fügen wir hinzu, angesehen werden müssen. Somit erscheinen die Leistungen der St. Galler Schule als Nachwirkungen der Impulse, welche von Karl dem Großen ausgegangen waren, als erweiterte und gesteigerte Fortsetzungen der beiden vorausgegangenen Schulen. Wir verweilen nicht bei den gründlichen Nachweisungen des Verfassers über die reichen Schätze der St. Galler Klosterbibliothek, um Raum zu gewinnen zur Hervorhebung der besonderen Sorgfalt, womit der Verf. die bedeutendste Erscheinung der St. Galler Schule, Notker Labeo (962—1022), schildert, dem er mit Recht „als Uebersetzer (von vier bedeutenden Schriften und drei wichtigen Abhandlungen) und Erklärer philosophischer Schriften wie als Verfasser eigener logischer Abhandlungen" einen Platz in der Geschichte der deutschen Philosophie zuweist. Doch vermißt der Verf. mit Grund noch eine eingehende Specialuntersuchung, an der sich u. E. auch die Philologie bezüglich seiner Uebersetzungen in die deutsche Sprache zu betheiligen hätte. Grundgedanken Notker's gibt der Verf. wohl an, unterscheidend,

was er Vorgängern verdankte von dem, was er selber hinzufügte. Aber man verlangt ein Mehreres davon zu erfahren, wenn man zwei Bemerkungen des Verfassers liest. In der einen wird nämlich gesagt, daß der Inhalt der platonischen Ethik durch die Uebersetzung der fünf Bücher vom Troste der Philosophie (Boëtius) in Fleisch und Blut der Deutschen hinübergeleitet worden sey, um später bei Meister Eckhart und Fichte in eigenthümlicher Weise wieder aufzuleben.... Die andere Bemerkung schließt sich an Notker's Schrift: De syllogismis an, von der gesagt wird, sie suche nach einem einheitlichen Zwecke der Logik und schlage einen Ton an, der in der Folge in der deutschen Philosophie auf das Lauteste weiterklinge. Davon darf man hoffen Eingehenderes zu vernehmen, wenn der Verfasser mit seiner beabsichtigten Geschichte der Philosophie hervortreten wird. Das besprochene Programm erweckt die besten Erwartungen zu einem solchen Werke, zu dessen Ausführung der Verf. nach Begabung, Bildung und Gelehrsamkeit vorzüglich berufen zu seyn scheint.

Franz Hoffmann.

Karl Rosenkranz und seine Reform der Philosophie mit Beziehung auf Dr. Richard Quäbicker, Prof. in Königsberg: Karl Rosenkranz. Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie. Leipzig 1879. Erich Koschny (L. Heimann's Verlag.) 108 Seiten.

Am 14. Juni 1879 starb zu Königsberg i. Pr. Karl Rosenkranz, der langjährige Vertreter der Hegel'schen Philosophie an der dortigen Universität. Ueber die vielfachen Verdienste des Heimgegangenen herrscht nur eine Stimme. Rosenkranz war einer der glänzendsten und glücklichsten akademischen Lehrer, und es ist anerkannt worden, daß in Königsberg seit den Tagen Kant's Niemand so eindringlich und nachhaltig auf die akademische Jugend eingewirkt hat, wie er. Der Reichthum und die Vielseitigkeit seines Wissens nicht nur in der Philosophie, sondern in den meisten empirischen Disciplinen, die Gabe, alle Dinge

von ihrer wesentlichen und interessanten Seite anzufassen, seine Begeisterung für Kunst und Religion, seine glänzende mündliche Darstellungsweise zog die Studirenden mächtig an und wirkte überaus anregend. Neben ihm kam, was andererseits sehr zu bedauern war, eine andere philosophische Richtung und ein anderer Lehrer der Philosophie in Königsberg nur schwer auf. Nicht minder vielseitig, fruchtbar und erfolgreich war die Thätigkeit, welche Rosenkranz als Schriftsteller entfaltete. Als Literarhistoriker und Aesthetiker, als Historiker und Systematiker der Philosophie veröffentlichte er eine Zahl von Werken, denen Niemand streitig machen wird, daß sie interessant und anregend geschrieben waren und zum Theil bahnbrechend wirkten, wenn sie auch der größeren Zahl nach nur Zeiterscheinungen seyn mögen; doch wird das Leben Hegel's und das Werk über Diderot wohl eine bleibende Stätte in unserer Literatur finden. Rosenkranz endlich war eine überaus edle und liebenswürdige Persönlichkeit, und es ist sehr dankenswerth, daß er durch eine Autobiographie: „Von Magdeburg bis Königsberg", durch die „Erinnerungen an Daub", durch die „Mittheilungen aus seinem Tagebuche" und durch die Veröffentlichung von Gedichten das Andenken an dieselbe wach erhalten hat. Es bleibt noch übrig, mit dem Philosophen Abrechnung zu halten und die Frage zu erörtern, ob und welche Stellung im Fortschritt deutscher Philosophie überhaupt und der Hegel'schen Schule im Besondern sich Rosenkranz durch seine wissenschaftlichen Werke erworben hat? Mit diesem Thema beschäftigt sich ein Collega des Verstorbenen Herr Prof. Quäbicker in der angezeigten Schrift, die mit eingehender Sachkenntniß, mit Liebe und Pietät gegen R. und zugleich mit vorurtheilsfreier und richtiger Kritik geschrieben ist. Wir heißen sie bei dem allgemeinen Interesse, das für R. rege ist, auch als selbständige Brochüre willkommen. Es handelt sich unter Beschränkung auf die hervorragendern literarischen Leistungen um die Darlegung und Prüfung dessen, was R. seine Reform der Hegelschen Philosophie genannt hat. Der Heimgegangene war nämlich der Ansicht, daß die Philosophie als System durch die

bisherige Entwicklung deutscher Philosophie noch nicht vollendet sey, daß das System der Philosophie einer Reform bedürfe. Er glaubte aber diese Reform der Philosophie dadurch vollzogen zu haben, daß er unter Festhaltung der Grundlagen des Hegel'schen Systems an demselben einige Modificationen untergeordneter Art vornahm, wie er dann die kritische Reinigung und systematische Fortbildung der Philosophie Hegel's als die wissenschaftliche Hauptaufgabe seines Lebens ansah. Er hielt Hegel nicht für einen, sondern für den deutschen Nationalphilosophen. —

Es ist mir nicht zweifelhaft, daß das Unternehmen von Rosenkranz gescheitert ist. Rosenkranz geht in seiner Reform so weit, daß ihn die stricten Anhänger Hegel's als Abgefallenen von der Schule betrachten durften; obwohl er selbst von diesem Abfall nie etwas wissen wollte. Andererseits ist seine Reform nicht durchgreifend genug, um ein neues System zu begründen, das auf Anhänger rechnen darf. Er ist vielleicht auf dem Wege dazu, aber er steht auf halbem Wege still.

Es bleibt also nicht viel mehr als die Anerkennung seines reichen Strebens und die Aufgabe, die er sich stellte, zurück. Diese Aufgabe darf aber nicht heißen: Reform der Hegel'schen Philosophie, sondern Reform des Systems der Philosophie unter Anknüpfung an die Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant überhaupt. Eine Reform der Philosophie auf Hegel'schen Grundlagen erscheint uns unmöglich; denn mit den Grundlagen müssen doch auch die Consequenzen angenommen werden und damit alle jene Widersprüche, in welche sich die Hegel'sche Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften und der Religion verwickelt hat. In jenen Conflikten, die sich aus dem richtig verstandenen Hegel'schen System mit Nothwendigkeit entwickelten, hat aber Erfahrung und Religion gegenüber der Speculation Recht, also müssen wir die Consequenzen des Hegel'schen Systems auf die Grundlagen zurückführen und vor allen Dingen diese Grundlagen verlassen und neue legen. Daß aber für Gewinnung dieser neuen Fundamente das Studium Kant's weit fruchtbarer ist als das Hegel's, dürfte heute ziemlich allgemein anerkannt seyn.

Die Stellung, welche R. in der Geschichte der deutschen Philosophie einnimmt ist durch seine Entwicklung bedingt. Ein für die Interessen der Literatur und Wissenschaft, der Kunst und Religion reich beanlagter Geist wird er in seiner Jugend durch die philosophischen Theologen Schleiermacher und Daub persönlich lebhaft angeregt. Aber er wendet sich von ihnen dem Hegel'schen System zu, das im Mittelpunkt der Zeitinteressen steht und erringt als Lehrer und Schriftsteller durch Erläuterungen und Anwendung der Hegel'schen Principien auf das Gebiet der Literatur Erfolge. Im Zwiespalt der Hegel'schen Schule mit sich selbst sucht er, den Extremen abhold, einen sichern Platz im Centrum, ohne sich recht der Kritik der Linken gegenüber halten zu können. Nun wendet sich der Zeitgeist gegen Hegel, die früher unbeachteten philosophischen Systeme kommen zum Wort, der Kampf der Schulen beginnt. Auch bei Rosenkranz wirken vielleicht die Anregungen Schleiermacher's nach, den er für Hegel aufgegeben hat, und nun sucht er im Kampf der Partheien eine, freilich auch nicht haltbare Stellung durch innere Fortentwicklung der Hegel'schen Grundlagen zu gewinnen. Seine Philosophie steht und fällt mit der Hegel's, für seine Reformversuche findet er wenig Gehör. Es wird daher wohl nichts dagegen zu erinnern seyn, wenn Quäbicker ihm eine Stellung unter den Fortbildnern der Hegel'schen Philosophie zuweist, wie etwa Alexander Baumgarten ein Fortbildner Ch. Wolf's war. Von wirklich geschichtlicher Bedeutung aber würde die Rosenkranz'sche Reform der Philosophie doch erst dann seyn, wenn sie als Mittelglied zur Höherbildung der Philosophie durch ihre Erfolge nachgewiesen wäre, denn nicht die Thatsache an sich, sondern erst ihre Wirkung entscheidet über ihre geschichtliche Bedeutung. Darüber zu urtheilen, muß aber der Zukunft aufbehalten bleiben.

Ganz im Sinne von R. folgt der Verf. bei Darlegung und Beurtheilung der Leistungen des Verstorbenen dem Leitfaden des Systems in seiner Eintheilung in Logik, Natur- und Geistesphilosophie, muß denn aber freilich die historischen und systematischen Arbeiten R.'s in eine Linie stellen. Es hat das seine

Berechtigung: die Vermischung des empirisch-Geschichtlichen mit dem Philosophischen gehört ja zu den verhängnißvollsten Irrthümern, die der Heimgegangene mit seinem Meister theilte, auch seine historischen Werke sind ja vielfach philosophisch schematisirt. Ohne Anwendung der Methoden empirischer Forschung werden von ihm gleichwohl empirische Erkenntnisse vorgetragen, sie treten im fremdartigen Gewande dialectischer Construction auf, die mit Hintenansetzung aller übrigen philosophischen Methoden als alleiniger Schlüssel der Wahrheit gilt. Wir unsererseits gehen auf eine Unterscheidung der Philosophie und Empirie, ihrer Gegenstände und Methoden aus; uns ist die Erörterung der einzelnen Details nie Gegenstand der Speculation und die Erörterung der Principien nie Gegenstand der Empirie, ja bei den verschiedenen Objecten der Forschung müssen auch verschiedene Methoden in Anwendung kommen. Bei einigen späteren historischen Arbeiten R.'s wird diese Unterscheidung bereits deutlich, und so möchte ich dann im Interesse einer anerkennenden Würdigung seiner Leistungen gerade seinem Sinne zuwider den Literarhistoriker, Aesthetiker und Geschichtsschreiber der Philosophie vom Systematiker trennen und auf jenen das volle Licht fallen lassen. In der Entwicklung R.'s zeigen sich drei Perioden. Die erste reicht bis zu seiner Berufung nach Königsberg und zeigt ihn uns auf seinem eigensten Gebiete der Literaturgeschichte und Aesthetik. In der zweiten Epoche befestigt er sich dann in Königsberg in der systematischen Philosophie, namentlich in den Disciplinen, die für den akademischen Vortrag dieser Wissenschaft von Bedeutung sind; die beiden Grenzen bilden die Veröffentlichung der Psychologie und der Logik, mitten hinein fällt das System der Wissenschaft. Aber auch in dieser Epoche gehen die historischen und aesthetischen Werke neben den systematischen her, und zwar halten wir jene für die bedeutendern. Nach der fruchtlosen Apologie Hegel's gegen das bekannte Buch R. Haym's und den Mißerfolgen der Logik wandte sich R. in seiner letzten schriftstellerischen Epoche noch einmal ausschließlich der Cultur- und Literaturgeschichte zu, und zeitigte im Spätherbst

seines Lebens seine besten Früchte. Auch abgesehen von seinem System ist daher R. ein Schriftsteller von Bedeutung, wie mir überhaupt der Mensch mehr bei ihm gegolten hat, als sein System. —

Was nun dies System betrifft, das ich aus gedruckten, wie ungedruckten Quellen genau zu kennen glaube, so ist Rosenkranz bis zur selbständigen kritischen Prüfung der letzten Grundlagen des Systems, bis zur Untersuchung des Begriffs der Philosophie, ihres Gegenstandes und ihrer Methode, ihrer Stellung im Kreise der Wissenschaften, ihrer Eintheilung, der Berechtigung der überlieferten philosophischen Disciplinen, des Verhältnisses zwischen System und Geschichte der Philosophie, nicht vorgedrungen. Es hätte ihn dies unfehlbar von Hegel abführen müssen, während er so in allen Grundlagen in der That Hegelianer blieb. Er reproducirt in seinem „System der Wissenschaft" in Bezug auf alle Fundamentalfragen nur die Hegel'schen Bestimmungen. Die Frage, ob seine Reform der Logik mit diesen Grundlagen übereinstimmte, warf er nicht auf. Als Gegenstand der Philosophie erscheint das Absolute, wobei sich jeder sein Theil denken mag, als ihre Form die dialektische Methode, ohne daß deren Zuverlässigkeit geprüft oder andere Methoden berücksichtigt werden. Ebenso wird ohne Prüfung des Eintheilungsgrundes, des Verhältnisses der Theile unter sich und zum Ganzen die Eintheilung der Philosophie in die Lehre von der Vernunft, von der Natur und dem Geiste nach Hegel wiederholt. Die klare Unterscheidung, daß die Philosophie es nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unsern Vorstellungen von den Gegenständen zu thun habe und die darauf allein beruhende friedliche Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften fehlt, und die Collision der Natur- und Geistesphilosophie mit den exacten Natur- und Geschichtswissenschaften wird unvermeidlich. Daß hier ebenso viel Probleme vorliegen, als Behauptungen aufgestellt sind, ist ihm völlig entgangen. Eine Prüfung der Grundbegriffe der Philosophie wird für den letzten Theil des Systems aufgespart, hier im Allerheiligsten des Absoluten schiebt sich aber

die Geschichte der Philosophie unter, die gar nicht in das System hineingehört, denn sie ist eine historische und keine systematische Disciplin. Diese Art der Systembildung gleicht einem Bau, dessen Zeichnung und Anschlag erst nach seiner Vollendung entworfen werden soll, wobei dann schließlich an Stelle des Bauplans die Geschichte des Häuserbau's tritt.

Die meisten Abweichungen von Hegel zeigt Rosenkranz in seiner Logik. Als Quellen für Feststellung seiner Ansichten gelten hier: Die Modifikationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, Leipzig 1846; Studien dritter Theil, von Trendelenburg einst (Geschichte der Kategorienlehre Berlin 1846 S. IX) als mit dialectischen Ueberschriften versehene Collectaneen „der logischen Literatur" bezeichnet; das System der Wissenschaft Königsberg 1856 S. 1—288; und die Wissenschaft der logischen Idee 2 Bände Königsberg 1858—59 nebst Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee, als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lasalle Königsberg 1862. Rosenkranz erhebt gegen Hegel folgende Einwände: Die Eintheilung der Hegel'schen Logik schwanke zwischen der Dichotomie der Unterscheidung einer objectiven und subjectiven Logik und einer Trichotomie: der Unterscheidung von Seyn, Wesen und Begriff. Beide seyen nur die Reproduktionen früherer Standpunkte, nämlich Ch. Wolf's und Kant's, seyen unvereinbar und unhaltbar. Ferner sey Hegel's Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität durch die Begriffe Mechanismus, Chemismus und Teleologie großen Bedenken unterworfen, auch gehörten die Begriffe des Lebens und des Guten nicht in die Logik. Mechanismus und Chemismus seyen nicht allgemeine für die Welt der Natur und des Geistes gleichgültige Kategorien, sondern ausschließlich physische Relationsformen. Damit verträgt sich nun unbedingt nicht, wenn Rosenkranz diese Kategorien doch wieder dem metaphysischen Theil der Logik beifügt und sie unter die Causalität subsumirt, während sie hier höchstens der Exemplification dienen können. Die Lehre vom Zweck will Rosenkranz als dritten Theil

der Metaphysik der Lehre vom Seyn und Wesen hinzufügen, wobei denn ununtersucht die Gültigkeit dieser Kategorie auch für den Bereich der Natur vorausgesetzt wird; der Begriff des Lebens gehört allein der Sphäre der Natur, des Guten allein der des Geistes an. Die Logik gipfelt nicht in dem Begriff des Guten, sondern in dem der dialektischen Methode und des Systems, der Eintheilungsgrund der Logik kann nur aus dem Verhältniß des Denkens zum Seyn hergeleitet werden. Rosenkranz theilt demnach die Wissenschaft der logischen Idee in die Metaphysik: die Lehre vom Seyn, Wesen und Zweck; die Logik d. i. die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, und in die Ideenlehre d. i die Lehre von Princip, Methode und System. Durch eine interessante Ausführung dieser Eintheilung, wie sie ihm eigen war, glaubte er die Logik reformirt zu haben.

Geben wir R. nun seine Bedenken gegen die Hegel'sche Logik in reichem Maaße zu, so fragt es sich, ob sie zu einer Reform der Logik ausreichen. Hier rüttelt Rosenkranz allerdings an den Grundlagen, denn er greift die Eintheilung an, schließlich läßt er sie aber doch wieder stehen, denn er kommt über die Grundvoraussetzungen Hegel's vom Verhältniß des Denkens zur Objectivität nicht hinaus, und die ganze Logik bleibt in den unfruchtbaren Abstraktionen einer Ideenlehre schweben. Wie bei der Grundlegung des Systems überhaupt, so fehlen auch in der Logik die Fundamentaluntersuchungen über den Ursprung des Wissens, über dessen Gegenstand, Form und Ziel, über dessen Grenzen, verschiedene Arten und deren Verhältniß zu einander. Diese Untersuchungen hätten die Logik zu ihrem wahren Begriff zurückgeführt. In der sogenannten Metaphysik wird bei Rosenkranz nicht minder wie bei Hegel durch den Schematismus der dialectischen Methode der wahre Begriff und die richtigen Verhältnisse der sogenannten Kategorien zueinander völlig zerrüttet. Hier war die kritische Anknüpfung an Aristoteles und Kant die einzige Rettung vor der Hegel'schen Verwirrung dieser Disciplin; statt dessen blieb R. in der Lehre vom Seyn, dieser inhaltsleeren Abstraction, und vom Wesen

ganz in den Abenteuerlichkeiten stecken, die das Hegel'sche System dem Denken zumuthet. Was den Begriff des Zweckes betrifft, so irrt Rosenkranz, wenn er ihn für diejenige metaphysische Bestimmung hält, die der logischen Form des Schlusses analog sey; sein metaphysisches Correlat hat der Schluß in den modalen Kategorien, es müssen dann freilich aber die Untersuchungen über die Wahrscheinlichkeit in die Logik hineingezogen werden. — Am besten ist bei Rosenkranz die sogenannte subjective Logik, die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß ausgeführt, doch vermisse ich wie in den meisten Logiken dieser Art die Würdigung des wissenschaftlichen Werthes, den Vorstellung und Wahrnehmung besitzen. Hier hat erst Ueberweg den richtigen Unterbau dieses Theils der Logik wieder gegeben. Der dritte Theil der Logik von Rosenkranz macht den Ansatz zu einer Methodenlehre; das ist ein Fortschritt, der weiter verfolgt über Hegel hinausgeführt hätte, schließlich beschränkt sich R. aber doch wieder nur darauf, die Methodenlehre eines besondern, nämlich des Hegel'schen Systems, nicht eine Methodenlehre der Wissenschaften zu schreiben. Alles in Allem, Rosenkranz reformirt die Logik nicht durch neue Begründung ihrer Fundamente, sondern bleibt schließlich im Bannkreis der Hegel'schen Philosophie stehen. Das entfremdet ihn den andern Schulen, und andererseits haben die Hegelianer stricter Observanz von dieser Reform der Logik auch wenig wissen wollen. Quäbicker sucht dem Streben R.'s die gebührende Anerkennung zu zollen und erklärt R.'s Logik als die bedeutendste logische Leistung der ganzen Hegel'schen Schule, was er der Schule gegenüber selbst zu vertreten haben wird. Wenn er schließlich sein Urtheil über diese Logik dahin zusammenfaßt, „daß sie unverkennbar, trotz des Festhaltens an Hegel's Grundbestimmungen über das Verhältniß des Denkens zum Realen, in der Richtung nach einer principiellen Trennung von Logik und Metaphysik gravitire," so kann man den innern Widerspruch und die Haltlosigkeit des Standpunktes, in dem R. hier steht, nicht schärfer präcisiren; freilich würde R. vor der Consequenz,

Logik und Metaphysik prinzipiell trennen zu sollen, mit Schrecken zurückgefahren seyn und sie entschieden als seinem Sinne zuwider abgelehnt haben.

Rosenkranz suchte die Grundlegung der Logik bei Aristoteles und Kant, sein Fehler war nur der, daß er damit Hegel's Logik vereinbar hielt, anstatt einfach mit dem Hegel'schen System um der Wahrheit willen zu brechen. So entstand eine Zwittergestalt der Logik, die in innerer Dialectik sich selbst auflöst.

Mit der Kategorienlehre und Logik von Rosenkranz-Hegel habe ich mich viel abgegeben, ehe ich durch Trendelenburg in eine andere Bahn kam, und sich durch Hülfe der Griechen, Leibniz' und Kant's eigene logische Ueberzeugungen bei mir festsetzten. Trotz mancher Rebellion meines Verstandes besaß ich doch Empfänglichkeit dafür. Für den zweiten Theil des Rosenkranzischen Systems die Naturphilosophie (System der Wissenschaft S. 289—564) mangelte es mir indessen seit je an jedem Organ, und wie mir erging es vielen Commilitonen, denen Rosenkranz vergeblich seine Naturphilosophie durch seine Beziehungen zu Alexander von Humboldt interessant zu machen suchte. Aufrichtigen Dank verdient Herr Q. für den Zartsinn und Tact, mit dem er diese ganze Parthie behandelt hat, es ziemt in der That darüber mehr zu schweigen, als zu reden. Rosenkranz war als Dilettant in verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaften bewandert, ohne Mathematiker und Physiker zu seyn. Den Unterschied zwischen der Philosophie, die es nur mit den Principien der Naturerklärung, gar nicht mit dem Detail der Naturgegenstände zu thun hat, von den Naturwissenschaften faßte er nicht strenge genug auf und meinte, wenn er seine Lesefrüchte in naturwissenschaftlichen Büchern und seine geistreichen Gedanken darüber in das Schema der Hegel'schen Begriffsconstruction gebracht hatte, so sey eine Naturphilosophie zu Stande gekommen, auf die er sich etwas zu Gute halten könne. Er verfuhr vollkommen naiv und in dem guten Glauben, daß das höhere, philosophische Wahrheit sey, was in der That sich als Unkenntniß der Elemente auswies. Seine Neigung zur

Allseitigkeit des Wissens und seine Vielschreiberei ließen ihn so Dinge in den Druck geben, die am besten vergessen werden. Im Uebrigen kann ich mich hier vollkommen an Qu. Darstellung und Urtheil anschließen. —

Der eigentliche Schwerpunkt der Leistungen R.'s, freilich mehr der geschichtlichen, als der systematischen, liegt im dritten Theil der Philosophie, der sogenannten Philosophie des Geistes oder der Ethik im weitern Sinne des Worts. Rosenkranz hat sie nicht nur im Abriß im System der Wissenschaft S. 564—868 dargestellt, sondern hierher gehören auch die meisten seiner größern Monographien. Die Einleitung S. 564—74 läßt Herr Quaebicker außer Acht, obwohl es sich hier um Darlegung der Grundlagen handelt, von denen die Gestaltung dieses ganzen Theils abhängt. Ich habe hier einzuwenden, daß das Verhältniß dieses dritten Theils zur sogenannten Philosophie der Geschichte, wie zu den empirischen Geschichtswissenschaften falsch bestimmt ist, wenn die Philosophie der Geschichte nur als integrirender Theil dieses Abschnitts erscheint und nicht das Ganze ausmacht, und wenn wieder das Detail des erfahrungsmäßig Geschehenen construirt wird, anstatt die Normen der menschlichen Thätigkeit und die Principien der Geschichtserklärung aufzustellen. Auch ist die Eintheilung in die Lehre vom subjectiven, objectiven und absoluten Geiste wohl unrichtig, zumal wir uns an keinem Punkte über das Niveau geschichtlicher Erscheinung erheben. Rosenkranz bleibt hier so sehr bei den ununtersuchten Hegel'schen Grundbestimmungen stehen, daß von einer Reform des Hegel'schen Systems keine Rede ist.

Die Psychologie bearbeitet R. in Ueberspannung des Begriffs des Menschen und in Verkennung, daß dessen Grundwesen der Wille ist, als Lehre vom subjectiven Geiste und damit als eine Art Station in der Selbstentwicklung des Absoluten. Die Auffassung ist die gleiche, sowohl im System der Wissenschaft S. 575—660 (die Citate sind bei Qu. nicht immer genau) wie in der Monographie: Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste, Königsberg

1837 und öfter. Letztere ist, sobald man von der Hegel'schen Grundlage absieht, die commentirt werden soll, ein recht interessantes, durch Reichthum des darin verarbeiteten psychologischen Materials und durch Geschmack der Darstellung sehr lesbares Buch. Eine Reform der Psychologie ist aber darin nicht enthalten, dazu hätte Rosenkranz selbständig auf die Untersuchungen über das Wesen der Seele, deren Kräfte und Thätigkeiten eingehen müssen. Im wissenschaftlichen Streit, in den Rosenkranz durch seine Psychologie mit dem Herbartianer Exner gerieth, unterlag er nach dem Urtheil Qu.'s, der seine Sympathieen für die Philosophie Herbart's wie an dieser, so an verschiedenen Stellen seiner Schrift verräth.

Die eigentliche Ethik oder die praktische Philosophie trägt Rosenkranz in seinen Druckschriften nur im System der Wissenschaften vor S. 661—821, ich kenne sie aber auch in extenso. Hier bringen bei Rosenkranz Gedanken, die aus Aristoteles, Kant und Schleiermacher stammen, in die Hegel'sche Theorie ein, ohne aber deren Grundlagen zu zerstören. Meine Hauptbedenken dagegen sind folgende: Der sittliche Idealismus ist nicht gewahrt; denn es fehlt im grundlegenden Theil die Darlegung der von der empirischen Natur des Willens unabhängigen sittlichen Idee und des daraus folgenden Gesetzes des Guten. Dieser Fehler wird im zweiten Theil durch Einführung der Pflichtenlehre nicht gut gemacht; denn die Pflichtenlehre steht entweder in Widerspruch mit der grundlegenden Theorie, oder muß, wie es in der That geschieht, ihrem Sinne accommodirt werden. Die Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit ist hinfällig, und ebenso ist die Verwechselung von Sittlichkeit und Recht mit allen ihren Consequenzen irrig. In der Philosophie der Geschichte kann ich weder zugeben, daß die einzelnen Thatsachen der Weltgeschichte dialectisch construirt werden dürfen, noch daß die Geschichte einzig unter dem Gesichtspunkt der politischen und Rechtsgeschichte betrachtet werden darf. Es fehlt hier völlig an der Erörterung des Begriffs der Kultur unter dem Gesichtspunkt der Geschichte; es sind das dem Hegelianer Mani-

festationen des Absoluten, was dann freilich eine Ueberspannung ist. — Bei ihrer Verwechselung des Wirklichen mit dem Ethischen und ihrer Restriction des Geschichtlichen auf das Politische trennt sich also diese Ethik trotz mancher Modificationen in der Anordnung der Probleme doch von der Grundlage der Hegel'schen Philosophie nicht ab und vermag dieselbe nicht wirksam zu reformiren.

Ueber die Pädagogik als System, Königsberg 1848, urtheile ich gerade umgekehrt, wie Herr Qu., der die historischen Parthien von Interesse findet, während die systematischen Theile zeigen sollen, daß es R. an Bewältigung des Stoffes fehle. Man merkt es zwar den systematischen Theilen an, daß R. kein Pädagoge von Beruf war und daß ihm namentlich Einsicht in die erziehliche Aufgabe der öffentlichen Schulen fehlte. Indessen sind in diesen Theilen auf Grund der Belesenheit R.'s in guten pädagogischen Werken und eines sittlichen Tacts für manche Aufgaben der Erziehung gute und brauchbare Gedanken enthalten. Die systematische Construction der Geschichte der Erziehung, die vielfach mit der Geschichte der Theorie der Erziehung verwechselt wird, vermag ich aber aus methodischen Gründen nicht zu billigen. Hier schillert ein Universalismus der Kenntniß hervor, der auf Quellen zweiten und dritten Ranges beruht. Was erzählt nicht z. B. R., ohne Orientalist zu seyn, von der Erziehung der Orientalen. —

In der Lehre vom absoluten Geiste, der sogenannten Theologie dieser Schule, sucht man vergeblich nach Erörterung des eigentlichen theologischen Problems, der Untersuchung über das Wesen und die Existenz Gottes. Dieselbe im Sinne Hegel's zu suchen, würde auch ein Mißverständniß seines Systems in sich schließen, das ja in allen seinen Theilen die speculative Theologie in sich schließt, also keiner besondern Theologie bedarf. Bei R. aber war diese Untersuchung zu erwarten, da er die bestimmte Tendenz hatte, den Theismus zu lehren. Daß sich derselbe mit dem logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nicht verträgt, ist bei ihm nie zu entschiedener

Erkenntniß gekommen. R. handelt daher in seiner Theologie genau wie Hegel im letzten Abschnitt seines Systems von Erscheinungen des menschlichen Kulturlebens: Kunst, Religion und Philosophie, in denen sich die Absolutheit des Geistes realisiren soll. In jener Verkennung des Wesens der Religion, die in ihr nur eine Art von Erkenntniß sieht, conservirt R. noch die Hegel'sche Stufenfolge: Kunst, Religion, Philosophie, die eine entschiedene Ueberspannung der Bedeutung der Philosophie in sich schließt und sie der Sphäre menschlicher Wissenschaft und Forschung entrückt. Wenn irgendwo, so muß hier der Philosophie ein Halt und „Besinne dich selbst" zugerufen werden.

Die Aesthetik war ein Hauptgebiet, auf dem sich Rosenkranz bewegte, und hier hat er auch Verdienste, ganz abgesehen von seinem Verhältniß zum Hegel'schen System. Er besaß viel Gefühl für das Schöne und einen reinen Geschmack, eine unermeßliche Belesenheit in der Weltliteratur und große Kenntnisse der Kunstgeschichte. Als Quelle seiner systematischen Ansichten über Aesthetik mögen gelten: Kritik der Hegel'schen Aesthetik, Berliner Jahrbücher für wiss. Kritik 1836, System der Wissenschaft S. 825—847, und Aesthetik des Häßlichen, Königsberg 1853. — In der Grundbestimmung der Hegel'schen Aesthetik, daß das Schöne das Wahre ist, sofern es erscheint, hat R. nichts geändert und den innern Zusammenhang des Schönen mit dem Guten nicht untersucht. Ebenso vermißt Hr. Qu. bei ihm die analytische Betrachtung des psychischen Processes der ästhetischen Perception. — Recht dagegen hat R., wenn er Hegel es als Fehler anrechnet, das Symbolische, Klassische und Romantische mit der orientalischen, griechischen und christlichen Kunst identificirt und ihnen als Eintheilung das System der Künste subordinirt zu haben. Diese Begriffe gehören nach R. in die Lehre von der Phantasie. Ferner vermißt er bei Hegel die sogenannte Metaphysik des Schönen, d. i. die abstracte Erörterung des Begriffs des Schönen, und ist bemüht, diese Lücke durch eine ihm eigenthümliche dialectische Construction zu ergänzen. Sie wird sicher dadurch hinfällig, daß das sub-

jective Element in der Analyse des Begriffs „Schön“ ganz außer Acht bleibt. R. ist nur bemüht, das Erhabene, Gefällige, Häßliche, Tragische und Komische als integrirende Momente im Begriff des Schönen dialectisch nachzuweisen. In ausführlicher Monographie führte er dann die Aesthetik des Häßlichen aus, ein Buch, an dem der Reichthum geschichtlicher Kunstbetrachtung den systematischen Ertrag der Arbeit überwiegen möchte.

An dieser Stelle bespricht Hr. Qu. die Arbeiten R.'s zur Geschichte der Poesie, die R. als Weltliteratur zu betrachten gewohnt war. Eine eingehende und anerkennende Würdigung, wie sich gebührt, finden hier: Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter. Halle 1830. — Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie. Halle 1832—33. — Goethe und seine Werke. Königsberg 1847. 1856. — Die Poesie und ihre Geschichte. Eine Entwicklung der poetischen Ideale der Völker. Königsberg 1855. R.'s Theorie der Poesie existirt nur handschriftlich, doch ist ihre Herausgabe erwünscht. Die erste Arbeit verräth den Einfluß der Romantik, sie ist ein geistvolles, bahnbrechendes, aber für uns fremdartiges Buch, weil sie die Geschichte dialectisch behandelt. Das Werk über Goethe hat „namentlich für die Würdigung der Totalität des Goethischen Genius so Bedeutendes geleistet, wie kein anderes Werk“, doch fehlt es an Kritik darin. Die Poesie und ihre Geschichte ist die zweite umgearbeitete Auflage des Handbuchs. Hier muß die geistvolle Totalansicht die Unzuverlässigkeit gut machen, an der das Buch im Detail leidet. Es bedarf sehr sorgfältiger Revision. — In den Stunden, in denen sich R. über die Dichtungen der Völker mit Begeisterung aussprach, übte seine Persönlichkeit ihren vollen Zauber.

Den Hauptschaden, woran die Rosenkranz'sche Theologie leidet, habe ich bereits oben bezeichnet. Seine hierhergehörigen Hauptwerke sind: Die Naturreligion. Ein philosophisch-historischer (sic) Versuch. Iserlohn 1830. — Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Halle 1831. 1845.

— Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Berlin 1831, rep. Königsberg 1836. — Kritik der Principien der Straußischen Glaubenslehre. 1841, rep. Leipzig 1845. — System der Wissenschaft S. 848—867. Ich besitze seine Religionsphilosophie, wie seine Aesthetik und Poetik in extenso. Auch habe ich seine wohlgemeinte speculative Theologie gehört, die er selten las und nur im Grundriß veröffentlicht hat. Es ist über allen Zweifel gewiß, daß R. positive christlich-religiöse Ansichten besaß, aber in dem Irrthum befangen blieb, daß dieselben mit dem Hegel'schen System verträglich seyen. Bei allem guten Willen, dem Christenthum gerecht zu werden, hielt ihn seine Festigkeit, mit der er an Hegel hing, doch davon zurück, auch in dieser Hinsicht das System der Philosophie zu reformiren. Er mußte sich von der Linken der Hegel'schen Schule den Vorwurf machen lassen, Hegel mißverstanden zu haben, und genügte doch auch denen nicht, die in der Erkenntniß der ethischen und persönlichen Natur Gottes sich vom Hegel'schen logischen Pantheismus losgesagt hatten. Hier liegt in der Erneuerung des ethischen Idealismus, der der Lehre vom Reiche Gottes innerlich verwandt ist, der eigentliche Fortschritt über Hegel und Rosenkranz hinaus. Es schließt das nicht aus anzuerkennen, daß die Rosenkranzische Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gute Gedanken enthält, wenn uns auch im Princip hier Schleiermacher näher steht, als R., der wohl auch durch Schleiermacher's Schule ging, aber die positiven Anregungen, welche von diesem ausgingen, nicht erschöpft hat.

Wir kommen endlich zum Schluß des Systems, dem sich hier die Geschichte der Philosophie unterschiebt S. 868—72. Dagegen muß zunächst ein energischer Protest erfolgen; die Geschichte der Philosophie ist kein integrirender Bestandtheil des Systems der Philosophie, sondern in erster Linie eine historische Disciplin, die nach Gegenstand und Methode unabhängig zu machen ist vom Kampf der Systeme. Abgesehen von dem gerügten Grundirrthum sind aber gerade unter den Arbeiten R.'s zur Geschichte der Philosophie seine anregendsten und gediegensten

Werke zu finden. Ich rechne dazu: Das Leben Hegel's, Berlin 1844, das seinen Namen mit dem Hegel's unauflöslich verbindet, und sein Werk: Diderot's Leben und Werke, Leipzig 1866, 2 Bände, das auf Grund bester Quellenkenntniß mit Congenialität geschrieben ist. R.'s Geschichte der Kantischen Philosophie war für ihre Zeit bahnbrechend, muß aber freilich noch einmal gründlicher geschrieben werden. Es ist darin, um einen Ausdruck von Rosenkranz selbst zu gebrauchen, zuviel „literarisches Curiositätennaschwerk", in dessen Sammlung er ja groß war. Auch das Buch: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870, ist anregend und werthvoll. Unvergessen bleiben auch die Verdienste, die er sich mit W. Schubert durch die Herausgabe der Werke Kant's (darunter die Kritik der reinen Vernunft in erster Auflage), Leipzig 1838—40, der Hegel'schen philosophischen Propädeutik (Bd. XVIII) und der Encyclopädie in der philosophischen Bibliothek erworben hat. Auch sey seine Kritik Schelling's, Danzig 1843, hier erwähnt. Eine Zahl kleinerer interessanter Arbeiten wird man in seinen Studien, (Neue Studien seit 1875 in Leipzig erschienen), finden, ohne daß auch damit Alles erschöpft ist, was R. geschrieben hat. —

Wir sind am Schlusse. Eine große Lebensaufgabe, ein reiches und reines Streben, eine unermüdliche Thätigkeit liegt vor uns, der im Gebiet der Geschichte der Literatur und Philosophie namhafte Erfolge entsprechen. Die eigentliche philosophische Hauptaufgabe aber, das System der Philosophie zu reformiren, bleibt ungelöst zurück; der Grund liegt darin, daß R. den Compromiß mit dem Hegel'schen System einging und an den Grundlagen desselben nicht rütteln wollte. Diese Grundlagen des Systems müssen jedoch von Neuem gelegt werden, soll die Philosophie wirklich reformirt und den berechtigten Anforderungen der Wissenschaft und des Lebens entsprechend gestaltet werden. Die geschichtlichen Anknüpfungspunkte dafür liegen für mich anders wie für R. in Kant, Leibniz und dem Platonismus. Nur auf Grundlage der Erkenntnißtheorie, harmoni-

scher Vereinigung der widerstreitenden Richtungen, des Idealismus und Realismus, des Empirismus und Rationalismus und durch Einführung der Centralidee des Guten, nicht aber durch Modificationen Hegel'scher Philosophie kann die nöthige Reform des Systems der Philosophie vollzogen werden.

Schließen wir mit bestem Dank für Qu.'s Schrift, der mit vieler Liebe für den Verstorbenen und großem Eifer für die Wahrheit uns ein umfassendes Bild von R.'s wissenschaftlichem Streben zu geben versucht hat. Prof. Dr. **Arthur Richter.**

Das Problem des Bösen. Eine metaphysische Untersuchung von A. L. Kym. München, Th. Ackermann, 1878. 78 S. 8°.

Das Problem des Bösen ist vielleicht unter allen möglichen Gegenständen wissenschaftlicher Darstellung derjenige, der sich am allerwenigsten zu monographischer Behandlung eignet. Um über das Böse, seinen Ursprung, seine Bedeutung für den Zusammenhang der natürlichen und sittlichen Weltordnung, seine Ueberwindung irgend etwas sagen zu können, was mehr seyn soll als eine subjective Meinung und Anschauung, muß man vorher das Absolute und seinen immanenten Proceß wie seine Offenbarung nach außen, muß man die Schöpfung der Natur und des Menschen, muß man Natur und Geist und ihre gegenseitige Beziehung, muß man die Begriffe des Willens, des Zweckes, der Freiheit, der Geschichte, kurz muß man im Grunde die gesammte Principienlehre für alle Erkenntniß zuvor wissenschaftlich entwickelt haben, und erst durch die Stellung innerhalb des Systems und durch die Beziehung auf alle anderen in der Einheit des Systems enthaltenen Bestimmungen kann die Auffassung des Problems des Bösen ihre volle Beleuchtung und damit ihren wissenschaftlichen Werth erlangen.

Der Verfasser der vorliegenden Studie will allerdings dieselbe im Zusammenhange mit seinen metaphysischen Untersuchungen aufgefaßt wissen; aber wie die Studie vorliegt, begründet sie sich auf Voraussetzungen, die hier nicht gerechtfertigt werden,

und die, wenn man sie zugibt, allerdings eine weitere Untersuchung des Problems des Bösen überflüssig machen, weil sie die Lösung schon enthalten. Aber eben um diese Voraussetzungen dreht sich die unendlich schwierige Frage, und eben über die in diesen Voraussetzungen liegenden Schwierigkeiten ist von je gestritten worden; die Hebung dieser Schwierigkeiten ist aber hier nirgends in Angriff genommen. Eine genügende Lösung des Problems kann kaum darin gefunden werden, wenn gezeigt wird, daß unter gewissen schwer denkbaren Voraussetzungen, deren Berechtigung fraglich und bestritten bleibt, das Böse begreiflicher erscheint als sonst.

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Abhandlung ist der monistische Theismus, wonach Gott aufzufassen ist nach Analogie der ethischen Persönlichkeit. Danach ist nun das Sittengesetz das Wesensband zwischen Gott und Menschen; danach kann andererseits das Böse nicht aus Gott, sondern nur aus dem Menschen entspringen. Nur die Möglichkeit des Bösen durfte nicht ausgeschlossen seyn, sollte die ethische Welt zur Wirklichkeit werden; die Möglichkeit des Bösen ist aber zur Wirklichkeit geworden durch des Menschen freien Entschluß. Der Zweck der Weltschöpfung ist ein ethischer, der letzte Zweck der Welt die ethische Einigung des Menschen mit Gott und eine moralische Weltordnung. Wie in der Zweckmäßigkeit der Welt sich die Güte Gottes manifestirt, so zuhöchst in der Erschaffung freier Wesen und der dadurch möglich gewordenen Ethisirung der Welt. Aber es liegt keineswegs in der Idee des Menschen, daß er durch das Böse hindurch muß; das Böse ist nicht Bedingung, sondern Störung der sittlichen Entwicklung; das Böse ist nicht nothwendig, und insofern ist es von allem Wilden, Rohen, Unentwickelten wohl zu unterscheiden; denn das Unvollkommene ist allerdings vom Wesen der Entwickelung nicht zu trennen. Darum ist es auch nicht unmöglich, daß das Böse ganz aufhöre; aber es ist ein fernes Ideal. An dem ihm immanenten Widerspruch geht das Böse zu Grunde; es bricht sich an der Ordnung des Ganzen und vermag nie universelle

Existenz zu gewinnen. Die Vernichtung des Bösen durch den Sieg des Guten ist das Ideal, welches die Geschichte der Menschheit zu verwirklichen sucht. —

Diese Gedanken werden vom Verfasser lichtvoll und geistreich dargelegt; aber die hauptsächlichen Schwierigkeiten des Gegenstandes bleiben doch dabei bestehen. Zunächst jenes furchtbare Problem der bösen Individualität wird kaum ins Auge gefaßt. Es genügt bei weitem nicht, das Vorkommen des Bösen überhaupt begreiflich zu machen; die große Frage ist die nach dem Verhältniß der einzelnen Persönlichkeit zum Bösen, wie es kommt, daß es Böse neben Guten oder doch relativ Böse neben relativ Guten, die empirisch uns begegnenden Extreme zwischen Verdammniß und Seligkeit und die unendliche Fülle der Zwischenstufen giebt, — die alte Frage der Gnadenwahl oder der unbegrenzten Freiheit der Selbstentscheidung und sittlichen Selbstschöpfung. Und ferner: kann man denn überhaupt von dem Bösen so schlechtweg, muß man nicht vielmehr von den vielen Stufen des Bösen sprechen? Und ist denn das Böse im eigentlichen Sinne des Wortes immer gewesen? Scheint es doch vielmehr, daß so lange das sittliche Bewußtseyn noch weniger entwickelt war und so lange es das Gute nur in der Form des Rechtes und der Sitte kannte, auch die eigentliche Energie des Bösen noch schlummerte und statt des Bösen vielmehr nur erst das Unrecht und die Unsitte vorhanden war. Das Böse entstand erst, als man lernte, Gott als den Heiligen und das Gute als Gottes heiligen Willen zu erfassen. Erst beim Volke des Alten Bundes findet sich die Sünde, die sich am Gesetze entzündet; das eigentlich Böse aber hat seinen geschichtlichen Ursprung erst mit derjenigen Vertiefung des sittlichen Processes erlangt, welche die geschichtliche Erscheinung des Christenthums begleitet. Nimmt man aber das Böse im weitesten und umfassendsten Sinne jeder unvernünftigen Willensbeschaffenheit, so geht es kaum an, das Böse als eine zufällige, bloß empirische Erscheinung zu fassen, die auch hätte nicht seyn können; denn dann würde der ganze geschichtliche Proceß, und da dieser den

eigentlichen Zweck der Welt enthält, auch das Daseyn der ganzen Welt zu einem bloß zufälligen gemacht seyn. Und ist die Welt, sind zumal die freien Wesen Gottes Schöpfung, so geht es nicht an, das Böse, das, nothwendig oder nicht, als Bedingung oder als Störung, doch einen so wesentlichen Factor der sittlichen Welt ausmacht, Gott dem Schöpfer so schlechterdings abzunehmen. In jedem Falle, wie sehr man auch das Böse als solches und in seinen einzelnen Erscheinungsformen hassen und verabscheuen muß: das kann nicht der erschöpfende Gesichtspunkt seyn, daß man am Bösen nur das Böse, daß man am Bösen nicht auch das Gute anerkennt. Das Böse ist keine absolute Bestimmung; es ist gar nichts für sich, alles nur durch seine Beziehungen. Darum hat es seine Bedeutung erst in seiner Aufhebung, und diese Bedeutung ist auch wieder eine positive. Erst durch die Vergebung der Sünden fühlt sich der Fromme recht innig an Gott gebunden; erst durch die Ueberwindung des Bösen in der Erlösung erlangt die Welt ihren vernünftigen Sinn; ohne den Sündenfall gäbe es keine Erscheinung Christi, ja, — warum sich vor dem Worte scheuen? — ohne das menschlich Böse wäre auch kein menschlich Gutes. Menschliches Leben und menschliche Persönlichkeit erhält ihre Bedeutung erst durch das frei gesetzte Verhältniß zum Bösen, nicht sofern es bloß etwas Mögliches, sondern sofern es etwas Wirkliches ist. Der Theismus, der Gott in eine so äußerliche Beziehung zum Bösen bringt, hat vielmehr einen stark deistischen Beigeschmack. —

Bei alledem ist die vorliegende Behandlung des Problems des Bösen höchst anregend, und wenn sie auch keine abschließende Untersuchung darstellt, so doch in jedem Falle eine förderliche und verdienstliche.

Berlin. Lasson.

System der Ethik. Dargestellt von W. Kaulich. Prag, F. Tempsky, 1877. S. XII u. 495. 8°.

Die Besprechung des vor mehreren Jahren erschienenen Buches kommt sehr verspätet; aber eine kurze Notiz über das-

selbe mag gleichwohl manchem Leser willkommen seyn. Der Verfasser behandelt die Ethik aus einem religiösen Gesichtspunkt. Ethik und Religion stehen nach ihm in einem innigen Zusammenhang, und eine wahre Ethik muß einen religiösen Charakter besitzen. Principiell zwar will der Verfasser die Entwicklung der Ethik in ihre Einzelheiten gerade so wie die Darstellung jeder anderen philosophischen Doctrin von jedem positiven Religionssysteme völlig unabhängig gehalten wissen; im concreten Falle aber stellt sich die Sache anders, und die Ethik des Verfassers ist in jedem einzelnen Punkte von seinem confessionellen Standpunkte nicht nur thatsächlich abhängig, sondern es gelingt ihm auch nicht, das von diesem Standpunkte Geforderte zu rein wissenschaftlicher Form abzuklären. Durch die Anläufe zu wissenschaftlicher Ableitung der Begriffe bricht immer wieder das Singulärste einer bestimmten Kirchenlehre unvermittelt durch. Diese sich als philosophisch gebende Ethik gipfelt daher in der Forderung des Anschlusses an ein bestimmtes Religionssystem, „das nicht nur mit dem Inhalte des Vernunftglaubens und den ethischen Vorschriften durchwegs zusammenstimmt, sondern in dem auch das Priesterthum wirklich auf göttlicher Einsetzung fußt und darum auch auf göttlicher Autorität ruht“.

Das Buch ist bestimmt für die Zuhörer des Verfassers und zugleich für den „weiten Kreis der Gebildeten“. Es ist schwer, beiden Absichten und Bedürfnissen von so verschiedener Art zugleich zu genügen. Die Ausführung entspricht denn auch wohl mehr der Absicht, auf die „Gebildeten“ zu wirken, als dem Bedürfniß von Jüngern der Wissenschaft, und die strenge Form der Wissenschaft wird nicht ernstlich innegehalten. Das Buch zerfällt in zwei der Ausdehnung nach gleiche Theile: in die allgemeine Ethik und in die angewandte Ethik. Die weitere Gliederung ist besonders im ersten Theile recht willkürlich. Nach einer anthropologischen Grundlegung folgt eine Abhandlung über die Idee der Freiheit und über die Freiheit des Menschen; dann wird das oberste Sittengesetz abgeleitet, die obersten ethischen Grundbegriffe: das Gute, die Pflicht und die Tugend, besprochen,

und endlich folgt hinterdrein eine Reihe von Auseinandersetzungen über den Unterschied von Recht und Moral, über das Böse und über die Imputation. Es hätte ebensogut auch noch mehr folgen oder dieser und jener Theil fortbleiben können; eine logische Gliederung des Stoffes wird man darin vergebens suchen. Die angewandte Ethik behandelt in seltsamer Reihenfolge das Verhältniß des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zur Natur und zu andern Menschen, und geht dann auf die „besondern Verhältnisse des Menschen" über, worunter der Verfasser Freundschaft, Familie, Staat und Kirche und endlich das gesellige Leben versteht. So locker und willkürlich wie die Gliederung und äußere Anordnung ist auch die Besprechung der einzelnen behandelten Gegenstände. Die Ueberzeugungen des Verfassers im Einzelnen lassen sich aus seinem principiellen Standpunkte leicht errathen; was seinen Ausführungen höheren Werth verleihen könnte, eine streng systematische Behandlung und Erörterung der Begriffe, gerade das wird vermißt. So wird diese Ethik ein willkommenes Lesebuch bilden für solche, die dem Verfasser gleichgesinnt sind, nämlich wenn dieselben die ethische Vorschrift des Verfassers befolgen, vor der Dicke eines Buches nicht zurückzuschrecken; eine Förderung der Wissenschaft des Ethischen enthält es kaum.

Am meisten gilt dies vom zweiten Theil, wo der Verfasser in äußerst lockerem Gange eine Reihe von Ansichten über verschiedene Gegenstände mittheilt, die zur Ethik in näherer oder fernerer Beziehung stehen. Ueberaus befremdlich wirkt das Durcheinander von rechtlichen und moralischen Gegenständen und Erörterungen. Im ersten Theil weiß der Verfasser eine Grenzlinie zwischen metaphysischer Denkarbeit und der Dogmatik einer bestimmten Kirchengesellschaft nicht inne zu halten. Die Einsetzung priesterlicher Herrschaft und die Mönchsgelübde, den jüngsten Tag und das tausendjährige Reich, ja die Sprach-Anwandlungen des Esels Bileam's weiß er metaphysisch zu begründen. Seltsam vom Gesichtspunkte christlichen Gefühles erscheint es, wenn die Seligkeit in dem Stolze auf die eigene

Mitwirkung bei der Erlösung, die Tugend in der Selbstbildung gefunden, die bleibende Zufriedenheit mit sich selbst, die Freude an sich selbst, das Selbstvertrauen, das sich zum erhöheten Selbstgefühle steigert, als die wesentliche Wirkung der Tugend betrachtet wird. Das erscheint uns eher heidnisch als christlich.

In principielle Auseinandersetzungen mit dem Verfasser einzugehen, würde ein größerer Raum erforderlich seyn als er uns zu Gebote steht. Es mag genügen zu erwähnen, daß uns die Behandlung des Freiheitsbegriffes als das relativ Befriedigendste an dem Buche erscheint, daß dagegen die Auseinandersetzung über das Verhältniß von Moral und Recht wohl als völlig verfehlt bezeichnet werden darf. An jener Stelle hebt der Verfasser die Macht des Denkens im Wollen hervor und begründet die Verantwortlichkeit des Subjects für sein Denken in einer Weise, die wenigstens der Grundabsicht nach zu billigen ist. Hier fehlt der Gesichtspunkt für eine richtige Ableitung des Rechtsbegriffes zwar nicht durchaus; es wird das Recht begründet auch auf das Bedürfniß einer äußeren Ordnung, auf die Bedingungen für die Möglichkeit des Bestandes der Gesellschaft; aber unter einem Wust von fremdartigen und völlig unzutreffenden Bemerkungen gehen solche richtigeren Ansätze wieder verloren, und Moralisches und Rechtliches geht in der wirrsten Weise durcheinander. Der Eid wird behandelt bei den Pflichten des Menschen gegen Gott, das Strafrecht und das Begnadigungsrecht, die Nothwehr und das Eigenthum bei den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen u. s. w. Ueber vieles was der Verfasser vorbringt läßt sich kaum im Ernste verhandeln, so z. B. über die Gründe, die er für den Cölibat der Priester anführt, oder über die von ihm geforderte Achtung vor den äußern Naturdingen, oder darüber daß, wie der Mensch, auch Gott und die Natur Rechtssubjecte seyn sollen. Doch genug und übergenug. Selbst in dieser Form einer Anknüpfung des Ethischen an das Religiöse, an ein Ideal von absolutem und schlechthin selbstständigem Werthe liegt immer noch vieles, was uns Sympathie abzugewinnen vermag, und selbst die confessionelle Färbung

dieser philosophischen Ethik würde uns relativ berechtigt erscheinen, wenn der wissenschaftliche Charakter des Ganzen in Anordnung und Ausführung besser gewahrt worden wäre. So aber fürchten wir, daß die Wissenschaft der Ethik aus diesem Buche keinerlei sonderlichen Gewinn ziehen wird.

Berlin. Lasson.

Friedrich Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil. Die Neuzeit. Fünfte mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. Berlin, Mittler, 1880.

Prof. Heinze's Vorwort zu dem vorliegenden dritten (und letzten) Theil seiner vortrefflichen Bearbeitung der Ueberweg'schen Geschichte der Philosophie lautet: „Im reicheren Maaße als die beiden ersten Bände bedurfte dieser dritte in der Form, wie er von Ueberweg hinterlassen war, der Veränderung. In Folge dessen habe ich bei meiner Arbeit etwas freier verfahren zu müssen geglaubt. Die Zahl der Paragraphen ist eine größere geworden, und der Umfang des Bandes nicht unwesentlich erweitert. Jedoch habe ich bei den Umgestaltungen und Erweiterungen, die ich vorgenommen, den didaktischen Zweck des Werks nie aus den Augen verloren, und diesem zu Liebe habe ich auch der Versuchung widerstanden, die gegenwärtige Philosophie sowohl in Deutschland als außerhalb desselben weit ausführlicher zu behandeln als dies jetzt geschehen. Es würde diese Veränderung, so wünschenswerth sie in vieler Beziehung seyn möchte, in den Rahmen des ganzen Werks nicht gepaßt haben. — Die Literatur habe ich vervollständigt, doch nicht in der Art, daß ich alle kleinern Arbeiten, namentlich die in Zeitschriften des In- und Auslands erschienenen, sowie die Fluth von populären Vorträgen aufgenommen hätte. Auch hat es keineswegs, wie ich ausdrücklich bemerken will, in meiner Absicht gelegen, in den letzten Paragraphen diejenigen, welche neuerdings den Boden der Philosophie literarisch betreten haben, alle zu nennen. Es würde dies für den vorliegenden Zweck viel zu weit geführt haben." —

Diese Bemerkungen Heinze's geben genau und vollständig an, wodurch die Bearbeitung dieses dritten Theils sich auszeichnet. Ich sage „sich auszeichnet." Denn da die Veränderungen, Umgestaltungen und Erweiterungen Heinze's wie in den beiden ersten Bänden so in diesem dritten, durchgängig nur Verbesserungen sind, so gewinnt seine Ausgabe des Ganzen um so mehr an Werth, je mehr solcher Veränderuugen er vorgenommen. Aller-

dings werden viele mit mir bedauern, daß er der „Versuchung“ einer ausführlicheren Behandlung der gegenwärtigen Philosophie nicht nachgegeben. Allein der Grund, den er dafür anführt, ist m. E. zwingend. Denn obwohl gegen Ueberweg's Darstellung und Behandlung des geschichtlichen Stoffes sich Manches einwenden ließe, so hat doch ein Werk, das 5 Auflagen erlebt, in Betreff seiner Brauchbarkeit sich so entschieden bewährt, daß Maaß und Zweck des Ganzen im Allgemeinen festgehalten werden muß. Dagegen werden alle Urtheilsfähige vollkommen einverstanden seyn, daß er nicht nur „die Fluth“ von populären Vorträgen, sondern auch die ebenso große und täglich anwachsende Fluth von angeblich philosophischen Abhandlungen mit Stillschweigen übergangen und damit angedeutet hat, was sie werth sind. Diese Broschüren-Philosophie, die heutzutage Mode geworden, verdient höchstens nur als charakteristisches Zeichen der Zeit, als Beweis des sinkenden Respects vor der Philosophie und des drohenden Verfalls derselben erwähnt zu werden.

H. Ulrici.

Boston Monday Lectures. Heredity, with Preludes on Current Events. By Joseph Cook. Boston, Houghton, 1879.

Eine neue Serie der in Amerika und England mit größtem Beifall aufgenommenen Vorträge, die seit mehreren Jahren Rev. Joseph Cook in Boston hält, ist ein Ereigniß auf dem Gebiete der Philosophie, das auch wir nicht unbeachtet lassen können, obwohl sie dieß Mal nur eine speciell biologische Frage erörtern. Die Frage der Vererbung, d. h. die Frage, was und wieviel das Kind mit der Geburt in leiblicher und geistiger Beziehung von seinen Eltern, resp. Voreltern erbt, ob und wieweit also der Mensch in seinem Wesen und Charakter durch seine Abstammung bedingt und bestimmt ist, wurde früher nur sehr nebensächlich und oberflächlich behandelt. Sie hat erst eine höhere, in die Philosophie tief eingreifende Bedeutung erhalten, seitdem Darwin's Descendenztheorie in die allgemeine Physiologie und damit in die Psychologie eingedrungen und nicht als bloße Hypothese, sondern als Theorie vielfach Aufnahme gefunden. In ihrer Tiefe erfaßt wird sie zum Cardinal-Streitpunkte, um den die neuere Philosophie sich dreht, zur Controverse zwischen Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus. Dem tief- und scharfsinnigen Geiste J. Cook's, der, obwohl Theologe von Beruf, doch die volle, unbeeinflußte Freiheit der wissenschaftlichen Forschung sich bewahrt hat, giebt sie daher Veranlassung, sie mit ihren Consequenzen weit über das biologische Gebiet hinaus in die Region der Ethik und Metaphysik

zu verfolgen. Er beginnt demgemäß mit der Erörterung der fundamentalen Frage nach dem ersten Ursprung der Organismen überhaupt. Sie fällt in Eins zusammen mit der Controverse, ob es eine besondre Lebenskraft gebe oder ob das Leben nur die Resultante einer eigenthümlichen Art und Weise der Wechselwirkung zwischen den allgemeinen, auch die unorganische Natur beherrschenden Kräften sey. Er entscheidet sich für die erste Alternative, und zeigt mit ebenso großem Scharfsinn wie gründlicher Kenntniß der einschlagenden naturwissenschaftlichen Thatsachen und Theorien, daß eine structuring power, eine „die Bewegungen des Keimstoffes (der den Organismus bildenden Elemente) dirigirende und coordinirende Kraft nothwendig schon existiren müsse ehe Gewebe entstehen können, und daß mithin Leben die Ursache der Organisation und nicht Organisation die Ursache des Lebens sey.“ Darauf wendet er sich zu der Erörterung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, und damit der Streitfrage zwischen dem modernen s. g. Monismus und dem alten Dualismus. Hier indeß begnügt er sich mit der Darlegung und Erläuterung von Lotze's Versuch einer Vermittelung der Gegensätze. Auch hier wieder bekundet sich zwar seine eindringende Schärfe der Auffassung und seine große Gewandtheit der Darstellung. Aber da Lotze's Grundanschauungen in diesem Punkte, mit welchem die Frage nach dem Wesen Gottes und seinem Verhältniß zur Welt in unmittelbarer Beziehung steht, m. E. an innerer Unklarheit leidet, weil im Grunde auf einem verborgenen Widerspruch beruht, so konnte es selbst ihm kaum gelingen, diese Grund- und Cardinalfrage der modernen wie der alten Philosophie zu einer befriedigenden Lösung zu bringen. — Mit unwiderstehlicher Evidenz dagegen deckt er den geheimen, absichtlich oder unabsichtlich verhüllten Materialismus auf, der trotz ausdrücklicher Ableugnung desselben, den Principien und leitenden Ideen der anerkannten Häupter der neueren englischen Philosophie, namentlich Maudley's, Darwin's und Spencer's zu Grunde liegt. —

Ich kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß auch bei uns unter den zahllosen populären Vorträgern ein Joseph Cook erstehen möge, der es, wie er, verstände, ein für solche Fragen sich interessirendes Auditorium von ca. 1500 gebildeten, zum Theil hochgebildeten Zuhörern um sich zu sammeln und ihren stetig wachsenden Beifall zu erringen! **H. Ulrici.**

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

